فلسفہ شریعت اسلام

تالیف

ڈاکٹر صبحی محمصانی

یکے از مطبوعاتِ مجلس ترقیِ ادب لاہور

فلسفۂ شریعتِ اسلام

ڈاکٹر صبحی محمصانی

کی تالیف

فلسفۃ التشریع فی الاسلام

کا

اردو ترجمہ

از

مولوی محمد احمد رضوی

زیرِ نگرانی

ڈاکٹر شیخ عنایت اللہ

مجلس ترقیِ ادب لاہور
نرسنگھ داس گارڈن۔ کلب روڈ

ناشر :
کریم احمد خاں
معتمد ــ مجلس ترقیٔ ادب ــ لاہور

مطبع :
کارواں پریس ــ ایبک روڈ ــ انار کلی ــ لاہور

باجازت و شکریہ :
ڈاکٹر صبحی محمصانی ــ بیروت

فہرست مضامین

فلسفۂ شریعت اسلام

صفحہ

صفحہ

پیش لفظ

کتاب ھذا ''فلسفة التشریع فی الاسلام'' کا اردو ترجمہ ھے جسے ڈاکٹر صبحی محمصانی نے عربی زبان میں تالیف کیا ، اس کا پہلا ایڈیشن ۱۹۳۶ء میں بیروت سے شائع ھؤا تھا اور دوسرا ایڈیشن ترمیم اور اضافہ کے ساتھ ۱۹۵۲ء میں معرض طبع میں آیا ، مصنف علام کا شمار زمانۂ حال کے نامور ماھرین قانون میں ھوتا ھے ۔ آپ نے قانون کی تحصیل فرانس میں کی اور اس کے بعد لنڈن یونیورسٹی سے بھی قانون کی اعلیٰ سند حاصل کی ۔ آپ پہلے بیروت میں مسلمانوں کی عدالت مرافعہ میں سرکاری وکیل تھے ، پھر وھاں کی امریکن یونیورسٹی میں عثمانی ضابطۂ قانون اور رومی قانون کے پروفیسر رھے ۔ آج کل آپ بیروت میں عدالت مرافعہ کے صدر ھیں اور قانون کے متعلق متعدد کتابیں فرانسیسی اور عربی زبان میں تالیف کر چکے ھیں ۔ فاضل مصنف نے مشرق اور مغرب کے قدیم اور جدید قانونی ضابطوں کا گہرا مطالعہ کیا ھے اور اسلامی فقہ ان کا خاص موضوع بحث ھے ، اس لیے وہ پیش نظر کتاب کی تالیف کے لیے غیر معمولی صلاحیت اور اھلیت رکھتے ھیں ، چنانچہ انھوں نے اس تالیف میں اسلامی فقہ کے ارتقاء پر نہ صرف تاریخی لحاظ سے نگاہ ڈالی ھے ، بلکہ اکثر امور کے اسباب و علل کی تلاش کی ھے اور ان پر فلسفیانہ انداز سے تبصرہ کیا ھے ۔

کتاب ھذا جن اغراض سے لکھی گئی ھے اور اس کی تالیف میں جن اصول کی پیروی کی گئی ھے ۔ فاضل مصنف نے انھیں خود ھی اپنے مقدمہ میں وضاحت سے بیان کر دیا ھے ، لہذا انھیں یہاں دھرانے کی ضرورت نہیں ۔

فاضل مصنف نے کتاب کو پانچ ابواب میں تقسیم کیا ھے اور ھر باب میں متعدد فصلیں ھیں :

باب اول میں قانون کی تعریف اور اس کے اصول کا بیان ھے ، پھر اسلامی فقہ اور اس کے مختلف مسائل اور مباحث کا ذکر ھے ۔

باب دوم میں اسلامی فقہ کے مختلف مذاہب کی مختصر تاریخ ہے اور ان کے باہمی فروعی اختلافات کا بیان ہے۔ نیز اسلامی ملکوں کے مروجہ قوانین کے متعلق ضروری معلومات ہیں۔

باب سوم میں اسلامی شریعت کے مآخذ و مصادر یعنی کتاب، سنت، اجماع اور قیاس اور دیگر ادلہ شرعیہ مثل استحسان و استصحاب کا بیان ہے، نیز اجتہاد اور تقلید پر بحث ہے۔

باب چہارم میں احکام کی ان تبدیلیوں کا بیان ہے جو زمانے کے اقتضاء سے پیدا ہوتی ہیں یا رسم و رواج کے اثر سے معرض وجود میں آتی ہیں۔ نیز اس بات کی تحقیق کی گئی ہے کہ آیا اسلامی فقہ پر رومی قانون اثر انداز ہؤا ہے یا نہیں۔

باب پنجم میں بعض قواعد کلیہ کا بیان ہے، مثلاً قصد و ارادہ، اثبات، اقرار، شہادت وغیرہ۔

ترجمہ کا کام جناب مولوی محمد احمد صاحب رضوی نے سر انجام دیا ہے جو پاکستان کی مجلس دستور ساز میں مترجم ہیں اور اس پر نظر ثانی راقم الحروف نے کی ہے۔ مولانا موصوف نے اپنی گوناگوں مصروفیتوں کے باوجود یہ گرانقدر علمی خدمت جس محنت اور قابلیت سے سر انجام دی ہے، اس کا نتیجہ ناظرین کرام کے سامنے ہے۔

بعض روشن خیال حلقوں میں یہ آواز بار بار بلند ہوئی ہے کہ اسلامی فقہ کو موجودہ زمانے کے نئے تقاضوں کی روشنی میں از سر نو ترتیب دیا جائے، اس کے علاوہ پاکستان میں آج کل اسلامی نظام حکومت کے اجراء کا مسئلہ بھی درپیش ہے۔ لہذا امید واثق ہے کہ اندریں حالات پیش نظر کتاب خاص دلچسپی کے ساتھ پڑھی جائے گی۔

عنایت اللہ

صدر شعبہ عربی و اسلامیات

گورنمنٹ کالج، لاہور

یکم محرم ۱۳۷۵ھ

مطابق ۲۰ اگست ۱۹۵۵ء

مقدمہ طبع ثانی

اس کتاب کی تالیف سے میری غرض و غایت یہ تھی کہ قانون سازی کے بارے میں اسلامی نقطۂ نظر کی وضاحت کی جائے اور مختلف مذاہب فقہ اور زمانۂ حال کے مروجہ قوانین کی روشنی میں شریعت اسلامیہ کا مطالعہ کیا جائے۔

اس کتاب کا پہلا ایڈیشن ۱۹۴۶ء میں شائع ہؤا تھا، چنانچہ بعض شرعی اور قانونی حلقوں نے اس میں کافی دلچسپی کا اظہار کیا۔ اس سے میں سمجھتا ہوں کہ مؤلف کتاب اپنے مقصود کے حصول میں ایک حد تک کامیاب ہؤا ہے۔ یہاں اس امر کی گنجائش نہیں کہ ان تمام علماء و فضلاء کا ذکر کیا جائے جنھوں نے از راہ کرم تالیف ہذا کی تنقید یا تقریظ فرمائی، لیکن میرے لئے ان عمدہ ملاحظات کی ستائش کرنا ضروری ہے جو انھوں نے اس ضمن میں ارشاد فرمائے۔

چونکہ پہلا ایڈیشن بہت جلد ختم ہو گیا تھا، اس لئے میں نے اس کتاب کو دوبارہ چھاپنے پر کمر ہمت باندھی۔ میرے ارادہ کو اس امر سے بھی تقویت پہنچی کہ بعض ملکوں میں اس کتاب کو دوسری زبانوں میں ترجمہ کرنے کا خیال پیدا ہؤا، چنانچہ حکومت پنجاب نے اس کے اردو ترجمہ کی اجازت چاہی اور واشنگٹن (امریکہ) کی ایک علمی مجلس نے اس کے انگریزی ترجمہ کی اجازت طلب کر کے میری عزت افزائی کی۔

طبع ثانی میں کتاب کے اصل مضمون کو بدستور باقی رکھا گیا ہے، مگر ہاں بعض مقامات میں قدرے اضافہ یا ترمیم کر دی گئی ہے، کیونکہ پہلے ایڈیشن کی اشاعت کے بعد بعض ملکوں کے قوانین میں تبدیلی پیدا ہو چکی ہے۔

میں اپنے آپ کو بڑا خوش قسمت سمجھتا ہوں کہ اس طبع ثانی کو ناظرین کی خدمت میں ایک مبارک دن یعنی رسول اکرمؐ کے یوم ولادت کے موقع پر پیش کر رہا ہوں۔

صبحی محمصانی

بیروت، ۱۲ ربیع الاول ۱۳۷۱ھ

۱۰ دسمبر ۱۹۵۱ء

مقدمہ طبع اول

گو مرور ایام کی فضاؤں میں قوموں کی زندگیاں گم ہوتی چلی گئیں مگر صفحات تاریخ پر کاروان رفتہ کے نشان پا معاشرہ انسانی کا ایک لازوال سرمایہ اور بنی نوع انسانی کی اقتصادی اور معاشری زندگی کا ایک ایسا آئینہ ہیں جن میں حوادث بعیدہ کی تصاویر دھندلی نظر آتی ہیں اور حوادث قریبہ کی بالکل صاف اور واضح ۔ اسی فطری احساس کے سبب واقعات پارینہ بالکل بے روح اور کچھ نامانوس سے معلوم ہوتے ہیں لیکن تازہ گزرے ہوئے واقعات میں کچھ ایسے آثار زندگی پائے جاتے ہیں گویا وہ ہمارے ہی مشاہدات اور گرد و پیش کے حالات ہیں ۔

باوجود اس امر کے تمام تاریخی واقعات میں ایک ایسا رابطہ یگانگت موجود ہے جو ان کا تسلسل قائم رکھتا ہے ۔ اسی رابطہ کے سہارے کاروان حوادث زمانہ کی تدریجی منزلیں طے کرتا ہے اور زمانہ کی سطح پر ان کی لہریں اس طرح بنتی چلی جاتی ہیں کہ ماضی کو حال سے اور قدیم کو جدید سے جوڑ دیتی ہیں ۔

اسی لیے یہ ممکن نہیں کہ واقعات دیرینہ اور ان کے تغیرات کے اسباب کو ذہن نشین کیے بغیر ہم واقعات جدیدہ کا تجزیہ کر سکیں، اسی طرح واقعات دیرینہ کا تجزیہ کرنے کے لیے حالات جدیدہ کے ساتھ ان کا مقابلہ کرنا اور ان کے اسباب و علل کا جاننا ضروری ہے ۔

یہ تاریخ کی ایک مسلمہ حقیقت ہے کہ اجتماعی زندگی کے حالات زمانہ اور سرزمین کے اختلاف سے بدلتے رہتے ہیں اور چونکہ آئین و قوانین بھی اجتماعی زندگی کے مظاہر ہیں ۔ اس لیے ثابت ہؤا کہ قوانین انسانی بھی اختلاف زمان و مکان سے بدلتے رہتے ہیں اور یہ بھی ثابت ہو گیا کہ قوانین کا قالب قوم کے اخلاق و عادات اور روایات و رجحانات کی مٹی سے بنتا ہے اور قومی زندگی کی مشغولیتوں کے تقاضے قوانین کے آئینہ میں بالکل صاف نظر آتے ہیں ۔

اس مسئلہ پر اس زاویۂ نگاہ سے بھی روشنی ڈالی جا سکتی ہے کہ مختلف قوموں کے قوانین جو آپس میں ایک دوسرے سے مختلف نظر آتے ہیں اپنے اسباب و علل اور وجودی اعتبار سے ایک ہی رشتہ میں منسلک ہیں اور جب ہم انہیں اتحاد و اختلاف کے متضاد معیار سے جانچتے ہیں تو باوجود مغائرت کے ان میں مماثلت اور مشابہت بھی پاتے ہیں۔

قدیم اور جدید قوانین کی یہی مغائرت و مماثلت راقم کے لیے تالیف کتاب کا سب سے پہلا محرک بنی۔ یہ صرف ایک مختصر سا دیباچہ ہے جو اسلامی قانون سازی کی تحقیق کی غرض سے مختلف مذاہب اور قوانین جدیدہ کی روشنی میں لکھا گیا ہے۔

میں نے کتاب ھذا کی تالیف میں اس بات کی انتہائی کوشش کی ہے کہ صحیح اور قابل وثوق ماخذوں پر اعتماد کروں اور ان میں سے سب سے زیادہ مستند ماخذ کو دلیل راہ بناؤں۔ یہ بات سب پر عیاں ہے کہ ایسی خوبیاں رکھنے والی کتابیں سب نہیں تو اکثر ایسے اوراق پارینہ کا مجموعہ ہیں جو ارزاں قسم کے زرد کاغذ پر چھپی ہوئی ہیں جن کی چھپائی اس قدر ناقص اور بے سلیقہ ہے کہ بسہولت پڑھی بھی نہیں جا سکتیں۔ مزید برآں ان کے حواشی بھی بہت الجھے ہوئے ہیں۔ اس کا نتیجہ یہ ہؤا کہ بعض لوگوں نے دقت مطالعہ کی وجہ سے ان کی حقیقی خوبیوں کو نظر انداز کر دیا اور ان کی ظاہری ہیئت کذائی سے اکتا کر ان کا پڑھنا چھوڑ دیا۔

عام لوگوں کے برعکس مجھے ان زرد رنگ کی کتابوں سے گویا عشق تھا جس پر مجھے ناز ہے کیونکہ ان میں عقل و خرد کا بے اندازہ سرمایہ پوشیدہ ہے اور ایسی نادر اور گراں قدر تحقیقات علمی کا ذخیرہ موجود ہے جو ہمارے اسلاف نے بڑی کدو کاوش اور عرق ریزی کے بعد جمع کیا تھا۔

کتاب ھذا کی تالیف کا پہلا مقصد یہ ہے کہ میں ان زرد کتابوں کے گراں بہا علمی خزانوں کو ضبط تحریر میں لاؤں اور انہیں آرائے جدیدہ و افکار نو کے بالمقابل رکھ کر ان کی باہمی موافقت اور مخالفت کے پہلوؤں کو وضاحت کے ساتھ بیان کر دوں اور دونوں زاویہ ہائے نگاہ کے دلائل و براہین بھی پیش کر دوں۔ میں نے زیادہ تر یہ کوشش کی ہے کہ اس سلسلہ میں جو مواد فراہم کروں اسے بلا کسی مذہب کی طرفداری کیے اور بلا کسی

رائے کو ترجیح دے بے کم و کاست بجنسہ پیش کر دوں اور اس کا فیصلہ قارئین کرام یا دوسرے محققین کے انصاف پر چھوڑ دوں ۔

مجھے توقع ہے کہ اس طرح میں دستور سازی کا اسلامی نظریہ غیر مسلم اور ان کے ارباب ثقافت کے سامنے پوری وضاحت کے ساتھ پیش کر سکوں گا اور بقدر امکان ارباب فکر کی لغزشوں کا ازالہ بھی کر سکوں گا ۔ انھیں میں سے مستشرقین اور ان کے نقش قدم پر چلنے والے حضرات ہیں جنھوں نے ایسے مضامین پر قلم اٹھایا کہ اول تو وہ اس زبان سے کما حقہ بہرہ مند نہ تھے جس زبان میں ان پر روشنی ڈالی گئی ہے، دوسرے وہ حضرات اس فن کے اصل ماخذوں سے بالکل بیگانہ تھے ۔ تحقیق علمی کی دنیا میں فکر و ادراک کی لغزشیں ناقابل عفو تصور کی جاتی ہیں خواہ وہ سہواً ہوں یا عجلت میں سر زد ہوں اور خواہ ان کا سبب کوتاہی کاوش ہو یا تنقیدی تہی دستی یا وہ ذاتی اغراض کی وجہ سے ہوں ۔

نیز مجھے امید ہے کہ کتاب ھذا کے ذریعہ میں اسلامی قانون داں حضرات کو بالخصوص مجلہ احکام عدلیہ سے باخبر لوگوں کو مغربی قانون سازی کے طریقوں اور دونوں طریقوں کے قدر مشترک اور ما بہ الامتیاز سے روشناس کرانے میں بقدر استطاعت کامیاب ہو جاؤں گا ۔

کتاب ھذا کی تالیف سے یہی میرا مقصد ہے اگر میں اس مقصد میں کلوی طور پر بھی کامیاب ہو گیا تو اسے اپنی خوش نصیبی سمجھوں گا ۔ ''وما اوتیتم من العلم الا قلیلا' یعنی بندوں کو بہت تھوڑا سا علم دیا گیا ہے ۔

میرے سوا دیگر مؤلفین کا دستور ہے کہ اپنی تالیفات پیش کرتے وقت صرف از راہ کسر نفسی قارئین سے اپنی غلطی یا سہو کی معذرت چاہتے ہیں ۔ لیکن میں اپنی اس کتاب میں از راہ کسر نفسی نہیں بلکہ اپنی بے بضاعتی کے پیش نظر معترف ہوں کہ میرے لیے خطا و نسیان سے معذرت چاہنا بہ نسبت ان کے زیادہ ضروری ہے ۔

آخر میں یہ عرض کر دینا بھی ناگزیر معلوم ہوتا ہے کہ یہ کتاب صرف مقدمہ ہے ایک دوسری تالیف کا جو اس کے بعد انشاء اللہ تعالیٰ ھدیہ[1]

---

[1] زیر طبع ہے اور دو جلدوں میں ہے ۔

ناظرین کروں گا جس میں قانون معاهدات و موجبات کے عام اسلامی نظریوں پر مختلف مذاهب کے زاویه هاے نگاه سے سیر حاصل بحث کی گئی ہے، خصوصاً حنفی اور دوسرے ائمه مجتهدین کے مذاهب اور معاشره جدیده کے قوانین نو کی روشنی میں جن میں لبنان ، انگلستان اور فرانس کے قوانین خاص طور پر قابل ذکر هیں ''واللہ ولی التوفیق فی البدایة والنهایة'' (هر کام کے آغاز و انجام میں اللہ تعالیٰ هی توفیق بخشنے والا ہے) ۔

بیروت، یکم نومبر، ۱۹۴۵ء

صبحی محمصانی

باب اوّل

علم فقه کی تعریف اور قسمیں

انسان مدنی الطبع ہے

ہمارے لئے ممکن نہیں کہ اس موقع پر ان مختلف نظریوں کو بیان کریں جن میں معاشرہ کی حقیقت سے بحث کی گئی ہے اور نہ روسو اور اس جیسے فلاسفروں کے اس قول کی نامعقولیت بیان کرنے کا یہ موقع ہے کہ انسان ابتدائے آفرینش میں فطرۃً [1] تنہائی کی زندگی بسر کرتا تھا اور معاشرہ افراد انسانی کے مل جل کر رہنے سے پیدا ہؤا[2]۔ بلکہ یہاں ہم صرف وہی رائے بیان کریں گے جو آج کل علمائے تمدن کے نزدیک سب سے زیادہ صحیح ہے اور وہ یہ کہ انسان مدنی الطبع ہے اور اجتماعی زندگی اس کے لئے ناگزیر ہے۔

مذکورہ بالا حقیقت کا یہ ایک بدیہی اور لازمی نتیجہ ہے کہ قوانین اور شرائع معاشرۂ انسانی میں معرض وجود میں آئیں تاکہ افراد کے باہمی مخاصمات کا ان کے مطابق فیصلہ ہوسکے، کیونکہ اجتماعی زندگی میں باہمی معاملات لازمی ہوجاتے ہیں جن سے ان کے درمیان مختلف قسم کے تعلقات پیدا ہوتے ہیں اور ان تعلقات سے نزاعات اور مناقشات بھی پیدا ہوتے ہیں۔ لہذا ایسے قوانین ضروری ہوئے جن کے ذریعہ سے ہر فرد کے حقوق کی تعیین ہو جائے اور اس سے باہمی نزاع اور مخاصمت کی روک تھام ہوسکے۔

مجلۃ الاحکام العدلیۃ میں بھی اسی رائے کی تائید کی گئی ہے۔ قارئین کرام یہاں اور دوسری جگہ ملاحظہ کریں گے کہ مجلہ میں ایسے نظریے اور ایسی رائیں بیان کی گئی ہیں جو قوانین کی کتب جدیدہ میں مشکل ہی سے مل سکتی

---

[1] Al'etat de nature

[2] Contrat Social

ہیں ۔ مجلہ کی پہلی دفعہ میں یہ عبارت مذکور ہے کہ " انسان چونکہ مدنی الطبع ہے اس لئے دوسرے حیوانات کی طرح وہ اپنی زندگی تنہا بسر نہیں کرسکتا بلکہ وہ فطرۃً عمرانی زندگی کی ترقی کے ساتھ ساتھ باہمی تعاون اور شرکت کے لئے مجبور ہے اور چونکہ ہر انسان سازگار ماحول چاہتا ہے اور اپنے حریف کے مقابلہ میں غضب کا اظہار کرتا ہے اس لئے بنی نوع انسانی میں صحیح قسم کا عدل و انصاف اور نظام قائم رکھنے کی غرض سے ایسے قوانین کی ضرورت ہے ، جن کو شریعت کی تائید حاصل ہو ۔

جیسا کہ خود اس دفعہ کی تفسیر سے ظاہر ہے ، مدنی سے مراد وہ شخص ہے جو زندگی تنہا بسر نہ کرے اور لفظ " مدنی " کا اطلاق صرف شہری پر ہی نہیں ہوتا ، بلکہ جسطرح اس کا اطلاق ایک شہری پر ہوتا ہے اسی طرح ایک دیہاتی پر بھی ہوتا ہے ، کیونکہ دونوں قسم کے انسان مدنی الطبع ہیں ، جو دوسروں کے ساتھ مل کر رہتے ہیں اور زندگی کے کاروبار میں ایک دوسرے کی مدد کرتے ہیں[1]۔

ابن خلدون نے اس حقیقت کو ان الفاظ میں واضح کیا ہے کہ " ان الاجتماع الانسانی ضروری " ۔ یعنی انسان کے لئے اجتماعی زندگی ضروری ہے اور حکماء نے تمدن کی تعبیر ان لفظوں میں کی ہے " الانسان مدنی الطبع " ۔ یعنی انسان مدنی الطبع ہے ۔ یعنی اسکے لئے اجتماعی زندگی ناگزیر ہے ، جسے حکماء کی اصطلاح میں مدنیۃ کہتے ہیں اور جس کا دوسرا نام عمران ہے ۔ نیز یہ کہ انسان اپنی زندگی کی تمام ضروریات تنہا خود مہیا نہیں کر سکتا بلکہ نوع انسانی کی زندگی و بقا بہ لحاظ غذا و دیگر ضروریات زندگی کے سوسائٹی اور تعاون باہمی کے بغیر ممکن نہیں اور جب مل جل کرزندگی گزاری جائے تو اس بات کی ضرورت پیش آتی ہے کہ آپس میں لین دین کیا جائے اور ضروریات زندگی فراہم کرنے کے لئے ایک دوسرے سے مدد لی جائے ۔ چونکہ انسان کے جذبات حیوانی کا تقاضا یہ ہے کہ ایک دوسرے کی طرف دست تظلم دراز کرے اور دوسرا اس کی مدافعت کرے اور اس صورت میں خونریز جنگ تک نوبت پہنچ جاتی ہے ،

---

[1] یہ اس رائے کے خلاف ہے جو استاد محاسنی کی شرح مجلہ میں مذکور ہے (جلد ۱ ، صفحہ ۲۴) کہ لفظ مدنی سے مراد وہ شخص ہے جو بدوی نہ ہو ۔

لہذا ایسی غیر منضبط حالت میں ایک با اختیار حاکم کے بغیر جو ظلم و تعدی کو مٹاکر عدل عمرانی قائم کرسکے، دنیا میں نوع انسانی کی بقا ناممکن تھی۔ [1]

قرون اولیٰ کی تاریخ کا مطالعہ کرنے والے حضرات ان قوانین کو (جن کا نصب العین عدل و انصاف کی تائید ہے) قبائل کی ان عادات و خصائل کے ساتھ مخلوط پائینگے جو متوارث چلی آتی ہیں اور محسوس کرینگے کہ یہ قوانین مذہبی آئین اور اخلاق و معاشی ضابطوں سے الگ نہیں ہیں۔

انسانی قوانین اقوام عالم کی تمام پرانی عادات و رسوم کا ایک مخلوط مجموعہ ہیں، یہ ایک ایسی تاریخی صداقت ہے جو محققین تاریخ قوانین کے نزدیک معتبر ہے جیسے مین انگریز [2] اور دہ کولانج فرانسیسی [3]۔ ان محققین نے اسی تاریخی صداقت سے بحث کرتے ہوئے اپنی تائید میں ان واقعات کو پیش کیا ہے جو ہند، یونان اور روم وغیرہ قدیم اقوام عالم کی تاریخ سے ماخوذ ہیں اور اس تاریخی صداقت کو ایسے قوی دلائل سے ثابت کیا ہے جن سے انگریز مصنف دیاموند [4] جیسے مخالفین کی رائے کی پوری طرح تردید ہوجاتی ہے۔

ابتدائی دور میں چونکہ انسانوں کی اجتماعی زندگی بالکل سادہ تھی، اس لئے ان کے عادات و رسوم بھی سادہ تھے۔ اس زمانہ میں قوانین کا نفاذ قبیلہ کی رائے عامہ اور اس کے سردار کے اقتدار پر موقوف تھا اور کبھی بمصداق " جس کی لاٹھی اُس کی بھینس " انفرادی اقتدار پر بھی۔

جب تمدن انسانی نے ترقی کی تو اس سے معاشرہ کے حالات بھی بدلے اور انسانوں میں مختلف قسم کے تعلقات و روابط پیدا ہوگئے اور ان میں پیچیدگیاں اور دشواریاں پیش آنے لگیں۔ حقوق انسانی کی حفاظت کے لئے واضح قوانین کی ضرورت پیش آئی، پھر یہ قوانین دوسری عادات و رسوم سے الگ ہونے لگے۔

---

[1] مقدمہ ابن خلدون۔ مطبع بھیہ، مصر، صفحہ ۳۵ و ۳۱۴ و ۱۶۲—۱۶۳

[2] اپنی کتاب القانون القدیم (Henry Bumner Maine, Ancient Law) میں۔

[3] اپنی کتاب المدینۃ القدیمۃ (La Cite Antique de Fustel de Caulanqe)

[4] دیکھو اس کی کتاب "قانون العصور الاولی" (Diamond's Primitive Law) مطبوعہ لندن ۱۹۳۵ - اس پر Annual Survey of English Law 1935, P. 15 میں تنقید کی گئی ہے۔

سردار قبیلہ کی جگہ حکومت نے لے لی اور حکومت ہی اپنے محکموں اور اجتماعی طاقت کے ذریعہ تنفیذ قوانین کا کام انجام دینے لگی۔

قانون کے معنی

قانون اپنی اصل کے لحاظ سے ایک یونانی لفظ ہے[1] جو سریانی[2] کے ذریعہ عربی زبان میں آیا۔ یہ لفظ در اصل مسطر کے معنوں میں استعمال ہوتا تھا اس کے بعد قاعدہ کے معنوں میں مستعمل ہوا اور آج کل یہ لفظ یورپ کی زبانوں میں بمعنی قانون کلیسا استعمال ہوتا ہے۔[3]

عربی زبان میں یہ لفظ "مقیاس کل شی"[4] یعنی ہر چیز کے اندازہ کرنے کا آلہ کے معنوں میں استعمال ہوتا ہے اور یہیں سے اس لفظ کے وہ عام معنی پیدا ہوئے کہ یہ لفظ ہر جامع اور ضروری قاعدہ کے لئے بولا جانے لگا، چنانچہ 'قانون صحت' اور 'قوانین فطرت' وغیرہ کلمات بولے جاتے ہیں۔[5]

فقہائے اسلام اپنی اصطلاح میں لفظ قانون شاید ہی استعمال کرتے ہیں، بلکہ اس کی بجائے شرع، شریعۃ اور حکم شرعی وغیرہ الفاظ استعمال کرتے ہیں، جیسا کہ ہم آئندہ دیکھیں گے۔ آج کل لفظ قانون کے تین معنی ہیں:—

لفظ قانون کے پہلے معنی جو سب سے زیادہ عام ہیں، یہ ہیں کہ اُن سے خاص احکام شرعیہ کا مجموعہ مراد ہے۔[6] چنانچہ قانون الجزاء العثمانی (یعنی

---

[1] دیکھو انسائیکلو پیڈیا آف اسلام، لفظ Kanun کے ضمن میں۔

[2] تاج العروس جلد ۹، صفحہ ۳۱۵ میں مذکور ہے کہ لفظ قانون رومی (یونانی) یا فارسی لفظ ہے اور محیط المحیط میں اس لفظ کو سریانی قرار دیا گیا ہے۔ درحقیقت یہ لفظ یونانی ہی ہے۔ دیگر الفاظ کی طرح یہ بھی یونانی سے بذریعہ سریانی عربی زبان میں آیا۔

[3] Canon La Droit Canonique.

[4] لسان العرب مصنفہ ابن منظور (جلد ۷، صفحہ ۲۲۹) اور قاموس المحیط مصنفہ فیروز آبادی (جلد ۲، صفحہ ۲۶۹) میں لکھا ہے کہ یہ لفظ مشرق آلات مزامیر کے لئے بولا جاتا ہے۔

[5] امام غزالی نے علم اصول کی کتاب مستصفیٰ (مصر ۱۹۳۷، جلد ۱، صفحہ ۸) میں قوانین حدود سے یہی معنی مراد لئے ہیں۔

[6] Codex ; Code.

سلطنت عثمانی کا قانون سزا) اور قانون الموجبات والعقود اللبنانی (یعنی حکومت لبنان کے عہود و مواثیق کا قانون) وغیرہ کلمات بولے جاتے ہیں۔

قانون کے دوسرے وہ عام معنی ہیں جن سے آئین و ضوابط مراد ہیں[1] جیسے ہم قانون انگریزی یا قانون کا سبق وغیرہ کلمات استعمال کرتے ہیں۔ شرع و شریعۃ کا لفظ عربی زبان میں لفظ شارع سے لیا گیا ہے اور شارع کے معنی اللہ (عز وجل) کے ہیں اور اسلامی شریعت کا سب سے پہلا ماخذ وہی ہے، جیسا کہ آئندہ بیان ہو گا۔

لفظ قانون ایک خاص صورت میں ہر اس قاعدہ کے لئے بولا جاتا ہے جو معاملات عامہ کے قواعد میں سے ہو[2]۔ مثلاً کہا جاتا ہے کہ مجلس نواب نے غلہ روکنے کی ممانعت کا قانون بنایا۔ اس طرح کی اور بہت سی مثالیں ہیں۔ جب قانون کا لفظ اس معنی میں استعمال ہو تو اس کی کئی خصوصیات ہیں۔ اول یہ کہ اس کا تعلق دنیاوی معاملات سے ہوتا ہے، عبادات سے نہیں، برخلاف قواعد فقہ اسلامی کے کہ جس میں دین اور قضاء دونوں سے بیک وقت بحث ہوتی ہے۔ دوسرے یہ کہ ایسے قانون کا نفاذ حکومت پر موقوف ہوتا ہے۔ تیسرے یہ کہ وہ جج کے فیصلہ کی طرح کسی خاص معاملہ یا شخص کے لئے نہیں بنایا جاتا بلکہ بلا کسی تفریق و خصوصیت کے تمام انسانوں یا کسی خاص گروہ کے لئے وضع کیا جاتا ہے۔

سلطنت عثمانیہ میں لفظ قانون اکثر ان سرکاری احکام کے لئے استعمال ہوتا تھا جنہیں حکومت جاری کرتی تھی، تا کہ یہ احکام شرع حنیف کے ان احکام سے علیحدہ سمجھے جائیں جو شرع کے مشہور دلائل پر مبنی ہیں۔ یہ فرق بالخصوص اس مسئلہ میں بالکل واضح ہو جاتا ہے جس کے متعلق حکومت کا قانون شریعت سے متصادم ہو، جیسے سود شرعاً حرام ہے لیکن قانوناً جائز ہے۔

---

[1] Jus Law, Droite Recht.

[2] قانون کے یہی معنی کتاب "قوانین فقہیہ فی تلخیص المذہب المالکیہ" مطبوعہ فارس سنہ ۱۹۳۵ء میں امام ابوالقاسم بن جزی نے استعمال کئے ہیں، جو غرناطہ کے رہنے والے تھے اور آٹھویں صدی ہجری کے شروع میں (۶۹۳-۷۴۱) یعنی چودھویں صدی عیسوی کے آخر میں زندہ تھے۔ (Lex, a Law, Loi Gesetz)

لفظ شریعت بھی قانون کے معنوں میں استعمال ہوتا ہے، چنانچہ شرائع اسلام[1] قوانین اسلام کے معنوں میں آتا ہے۔ اسی طرح مسلمان علمائے اصول نے لفظ حکم قانون شرعی کے معنوں میں اور لفظ حاکم کو شارع کے لئے استعمال کیا ہے۔[2] اب ہم ان لفظوں کی تفسیر اختصار کے ساتھ پیش کرتے ہیں اور علم فقہ کی تعریف بھی بیان کرتے ہیں۔

علم اصول اور حکم شرعی

علم اصول وہ علم ہے جس میں دلائل شرع اور استنباط احکام کے طریقوں سے بحث ہوتی ہے اس لئے اس علم کا موضوع بھی یہی احکام و دلائل ہیں۔

اسلامی قانون سازی کے اصول اور ماخذ بھی دلائل شرع کہلاتے ہیں اور ان میں سے جن پر سب علماء کا اتفاق ہے، چار ہیں: (۱) قرآن کریم، (۲) سنت نبوی، (۳) اجماع امت، (۴) قیاس۔ ان کا بیان اگلے باب میں آئے گا۔

حکم شرع شارع (اللہ تعالیٰ) کا وہ حکم ہے جس میں شرعی نقطۂ نگاہ سے کوئی مصلحت ہو۔ دوسرے لفظوں میں علمائے اصول کے نزدیک حکم شرع وہ حکم ہے جو شارع[3] یعنی اللہ تعالیٰ نے اپنے مکلف بندوں کو دیا ہو، خواہ اس حکم میں کسی بات کا مطالبہ ہو یا کسی امر کا اختیار دیا جائے یا اعمال انسانی کے آداب اور طریقے ہوں۔ جیسا کہ آپ سمجھتے ہوں گے، یہ ایسی تعریف ہے جو قانون کے اس خاص معنی سے مختلف نہیں جس کی وضاحت ہم کر چکے ہیں۔ اسی لئے اس قاعدۂ کلیہ میں جو مجامع الحقائق میں ہے کہا گیا ہے کہ حکم کا نصب العین اجتماعی ہوتا

---

[1] فقہ جعفری کی مشہور کتاب۔

[2] آج کل لفظ حاکم کے اور بھی کئی معنی ہیں۔ چنانچہ لفظ حاکم امور انتظامی کے افسر اعلیٰ گورنر وغیرہ کے لئے بولا جاتا ہے جیسے حاکم لبنان اور جج کے لئے بھی۔ چنانچہ حاکم الصلح بولتے ہیں اور لفظ حاکم ہی سے حکم اور محکمہ کا استعمال لیا گیا ہے۔

[3] آمدی کی کتاب الاحکام فی اصول الاحکام (جلد ۱، صفحہ ۴۹)۔

ہے نہ کہ انفرادی[1] ۔ یعنی وہ قانون کی طرح عام ہوتا ہے جو کسی خاص فرد یا خاص حالت کے لئے مخصوص نہیں ہوتا ۔

حکم شرعی کے لئے تین چیزوں کا وجود ضروری ہے ۔ حاکم، محکوم فیہ اور محکوم علیہ ۔ چنانچہ حاکم بمعنی شارع ہے جو اللہ تعالیٰ ہے، کیونکہ شرع اسلامی میں سب سے پہلا احکام صادر کرنے والا وہی ہے، اور محکوم فیہ وہ عمل ہے جس کے لئے وہ حکم شرعی دیا گیا ہو اور محکوم علیہ انسان ہے جو حکم شرعی کا مکلف ہے مگر فرضیت احکام کے لئے یہ شرط ہے کہ انسان عاقل و ذی ہوش ہو جو احکام کا مکلف ہونے کی صلاحیت رکھتا ہو، کیونکہ بعض عوارض اس صلاحیت پر اثر انداز ہوتے ہیں خواہ وہ آسمانی ہوں جو انسان کے دائرۂ اختیار سے باہر ہیں، جیسے صغر سنی، دیوانگی، مراق، نیند، مرض، موت اور بھول، خواہ ان کا تعلق انسان کے اپنے عمل سے ہو جیسے نشہ، بیہودہ گوئی اور مسخرہ پن، حماقت، فضول خرچی، غلطی، جہالت، سفر اور جبر و اکراہ ۔

حکم شرعی کی دو قسمیں ہیں تکلیفی اور وضعی ۔ حکم تکلیفی وہ ہے جو براہ راست ان اعمال سے متعلق ہو جن کی تعمیل انسان سے مطلوب ہو یا جس کا اسے اختیار دیا گیا ہو ۔ اس لحاظ سے اعمال انسانی پانچ قسم کے ہوئے: پہلا واجب، دوسرا مندوب، تیسرا مباح، چوتھا مکروہ اور پانچواں حرام ۔ واجب وہ عمل ہے جس کا کرنا ازروئے شرع ضروری ہو اور ترک کرنا قابل مذمت ہو ۔ حرام وہ عمل ہے جس کا ترک کرنا ازروئے شرع ضروری ہو اور کرنا مذموم ہو ۔ مندوب (یا مستحب) وہ عمل ہے جس کا کرنا ازروئے شرع مطلوب ہو اور ترک کرنا قطعاً مذموم نہ ہو ۔ مکروہ وہ عمل ہے جس کا چھوڑنا ازروئے شرع مطلوب ہو اور کرنا گناہ نہ ہو اور آخری حکم مباح وہ عمل ہے جسے کرنے یا نہ کرنے کا انسان کو اختیار ہو یعنی نہ تو اسے کرنے میں کوئی ثواب یا بہتری ہو اور نہ اسے ترک کرنے میں کوئی گناہ یا برائی ہو[2]، مثلاً آیۂ کریمہ

---

[1] ابو سعید الخادمی کی تصنیف "مجامع الحقائق" اور اس کی شرح "منافع الدقائق" مصنفہ مصطفیٰ بن محمد الکوز حصاری مطبوعہ استنبول، ۱۳۰۸ھ، صفحہ ۳۱۹ ۔

[2] آمدی کی کتاب الاحکام فی اصول الاحکام جلد اول، صفحہ ۶۳-۶۵ ۔

"واحل اللہ البیع و حرم الربا"[1] یعنی اللہ تعالیٰ نے بیع کو مباح اور سود کو حرام کیا۔ اس آیۃ میں خرید و فروخت حکم تکلیفی مباح کی مثال ہے اور (ربا) سود حکم تکلیفی حرام کی مثال ہے۔ اسی طرح اور بہت سی مثالیں ہیں۔

(2) حکم وضعی وہ حکم ہے جو بذات خود کوئی حکم نہ ہو بلکہ کسی سبب یا شرط یا کسی امر مانع کی وجہ سے بنایا گیا ہو یا جو افعال انسانی کا نتیجہ ہو۔ جیسے کسی امر کا صحیح یا باطل ہونا یا کسی امر کی رخصت یعنی بحالت مجبوری حرام چیز استعمال کرنے کی اجازت ہونا یا عزیمت یعنی کسی چیز کا اصالۃً مباح ہونا۔ وضاحت کے لئے ان مثالوں پر غور کیجئے:

سبب: جیسے قتل قصاص کا سبب ہے۔ پس اس مثال میں قصاص ایک حکم وضعی ہے جو قتل کی وجہ سے ہے، کیونکہ قتل اس کا سبب ہے۔

شرط: اسی طرح فروخت شدہ چیز پر خریدار کا قبضہ تکمیل بیع کی شرط ہے۔ پس اس مثال میں تکمیل بیع ایک حکم وضعی ہے جو مشروط بالقبضہ ہے، کیونکہ بیع بلا قبضہ مکمل نہیں ہوتی۔

مانع: جیسے خیار عیب کہ اسے مجلۃ میں انعقاد بیع کا مانع قرار دیا گیا ہے۔ یعنی اگر فروخت شدہ چیز میں کوئی ایسا عیب نکل آئے جس سے اس کی قیمت کم ہو جائے تو اس سے خریدار کو فسخ بیع کا اختیار باقی رہے گا، لہذا بیع نافذ نہ ہوگی۔ اس میں بیع فسخ کرنے کا اختیار ایک حکم وضعی ہے جو امر مانع یعنی عیب کی وجہ سے دیا گیا۔

صحۃ: جیسے عاقل و ذی ہوش کی بیع صحیح ہے) ان دونوں مثالوں میں
بطلان: جیسے دیوانے اور پاگل کی بیع باطل ہے) صحت و بطلان حکم وضعی ہیں۔
رخصۃ: جیسے کسی مجبوری کی حالت میں حرام چیز کا استعمال جائز ہو جاتا ہے۔

---

[1] سورۃ بقرہ (پارہ ۳، آیۃ ۲۷۵)۔

عزیمۃ : جیسے وہ احکام جو اصالۃً مباح ہوں ، معاملات تجارت وغیرہ ۔

علم فقہ کی تعریف

فقہ کے لغوی معنی 'سمجھ' ہیں اور اس کے یہی معنی آیۃ قرآنی میں استعمال کئے گئے ہیں: "وطبع علی قلوبھم فھم لا یفقھون"[1] ۔ یعنی اللہ تعالیٰ نے ان کے دلوں پر مہر لگا دی ہے، اس لئے وہ نہیں سمجھتے۔ لیکن اصطلاح شرع میں فقہ کا لفظ علم دین کے لئے مخصوص ہے اسی لئے علم فقہ کا عالم فقیہ[2] کہلاتا ہے ۔

مجلۃ الاحکام العدلیۃ کی پہلی دفعہ میں فقہ کی یہ تعریف کی گئی ہے :

"الفقہ علم بالمسائل الشرعیۃ"، یعنی اعمال شرعیہ کے مسائل کا علم فقہ کہلاتا ہے ۔ لیکن فقہ کی جو تعریف علمائے فقہ نے کی ہے وہ اس تعریف سے زیادہ جامع ہے ان کے نزدیک فقہ "ان فروعی احکام شرعیہ کا علم ہے جو تفصیلی دلائل سے ماخوذ ہو"۔

تعریف کی مزید تشریح : پہلی تعریف کے مطابق فقہ "ایک علم ہے"۔ البتہ فقہاء نے کبھی علم کو فہم یعنی سمجھ بوجھ کے معنوں میں استعمال کیا ہے ۔ لیکن اس میں بھی شک نہیں کہ فقہا نے فقہ کا مطالعہ اس طور پر کیا ہے کہ اس کا ایک خاص موضوع ہے اور خاص اصول ہیں۔ اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ انہوں نے فقہ کو ایسے معنوں میں استعمال کیا ہے جو آج کل ہم سمجھتے ہیں اور یہی معنی زمانۂ حال کی مروجہ اور مقبول رائے کے موافق ہیں[3]،

---

[1] سورۃ توبہ (رکوع ۹ ، آیۃ ۸۷) ۔

[2] بحرالرائق شرح کنزالدقائق مصنفہ ابن نجیم جلد ۱ ، صفحہ ۳ صحاح اور ضیاءالعلوم سے ۔

[3] دیکھو بلائیول " القانون المدنی " (مطبوعہ پیرس سنہ ۱۹۲۲ء جلد ۱ ، نمبر ۳) اور اوسٹن کی تصنیف "Jurisprodence : Student edition" ، مطبوعہ لندن سنہ ۱۹۲۰ء صفحہ ۷۰ اور کیتون کی کتاب "The Elementary Principles of Jurisprudence" ، مطبوعہ لندن سنہ ۱۹۳۰ء ، صفحہ ۱ اور اس کے بعد ۔

گو بعض علمائے قانون کو اس معنی کے تسلیم کرنے میں پس و پیش ہے[1] اور وہ اس وجہ سے پیدا ہوا کہ علم فقہ کا موضوع اجتماعی نظریوں کے ساتھ ساتھ بدلتا رہتا ہے اور انسانی زندگی کے مظاہر اور ماحول سے متأثر ہوتا ہے۔ اسی لئے بعض متقدمین نے فقہ کو ایک فن قرار دیا ہے۔ اسی طرح سلسوس رومانی نے فقہ کی تعریف بالفاظ "فن العدل والانصاف" کی ہے یعنی فقہ عدل و انصاف کا فن ہے۔[2]

دوسری تعریف: "فقہ احکام شرعیہ کا علم ہے"۔ حکم شرعی کی تعریف اور تشریح پہلے بیان ہو چکی ہے۔ لفظ الفرعیۃ سے یہ مراد ہے کہ احکام فقہیہ ان عملی مسائل سے متعلق ہوتے ہیں جو ذمہ دار لوگوں کے معاملات سے پیدا ہوتے ہیں اور ایسے مسائل کے احکام اس لئے فروع کہلاتے ہیں تاکہ ان میں اور ان کے اصول میں فرق ہو سکے اور یہی اصول وہ دلائل شرعیہ ہیں جو علم اصول فقہ کا موضوع ہیں اور جس کی صراحت پہلے کی جاچکی ہے۔

تیسری تعریف: فقہاء نے علم فقہ کی اس تعریف میں جو مجلۃ میں مذکور ہے یہ الفاظ زیادہ کئے ہیں "مکتسب من ادلۃ الاحکام التفصیلیۃ" یعنی فقہ وہ علم ہے جو احکام تفصیلیۃ کے دلائل سے مستنبط ہو، کیونکہ فقیہ کا فرض ہے کہ اپنے فکر و تأمل اور قوت استدلال کے ذریعہ احکام اور ان کے دلائل میں اس منطقی ارتباط کو سمجھے جو دونوں میں موجود ہے، چنانچہ ان ہی اصول کلیہ کے متعلق جامع میں کہا گیا ہے کہ "الاسباب مطلوبۃ الاحکام" یعنی احکام کے لئے اسباب کا جاننا ضروری ہے۔[3]

---

[1] دیکھو تقریر لارڈ رائٹ کی جو انہوں نے لندن یونیورسٹی میں بتاریخ ۲۳ اکتوبر ۱۹۳۷ء کی (Law Quarterly Review 1937, P. 187)۔

[2] فقہ کی یہ تعریف بروایت سلسوس رومانی بوستنیالوس نے مجموعۃ الدیجستا کے شروع میں یوں بیان کی ہے East autem a Justitia appellatum, nam ut eleganter Calsum definit, Jus est ars boni et acqui.

[3] دیکھو آمدی (جلد ۱، صفحہ ۴) اور مجامع نیز اس کی شرح منافع (صفحہ ۳۱۱)۔

فقہ اسلامی دین و معاملات دونوں پر مشتمل ہے

مسلمانوں کے نزدیک شریعۃ یا شرع اس مذہب کا نام ہے جو اللہ تعالی نے اپنے رسول کے ذریعہ نازل فرمایا اور لفظ شرع کے اسی معنی کا استعمال حسب ذیل آیات کریمہ میں موجود ہے: "شرع لکم من الدین ما وصی بہ نوحا والذین اوحینا الیک وما وصینا بہ ابراھیم و موسیٰ و عیسیٰ"۔ مسلمانو! اللہ تعالی نے تمہارے لئے وہ دین مقرر کیا جس کا نوح علیہ السلام کو حکم دیا اور وہی حکم ہم نے بذریعہ وحی آپ کو بھیجا اور اسی دین کا حکم ہم نے ابراھیم اور موسیٰ اور عیسیٰ کو دیا۔ "ولکل جعلنا منکم شرعۃ و منہاجا۔" اور تم میں سے ہر ایک کے لئے ہم نے راہ مستقیم مقرر کی۔ "ثم جعلناک علی شریعۃ من الامر فاتبعھا ولا تتبع اھواء الذین لا یعلمون"۔ پھر اے محمد ہم نے تمہیں دین کے سیدھے راستہ پر قائم کر دیا پس تم اسی راستے پر چلو اور جاہل لوگوں کی پیروی نہ کرو۔[1]

پس شارع حقیقی صرف اللہ تعالی ہے جس نے شریعت اسلامی کے ذریعہ دین و دنیا دونوں کے احکام نازل فرمائے۔ اس لئے قدرتی طور پر علم فقہ میں عبادات اور معاملات دونوں سے بحث کی جاتی ہے اور علمائے اصول فقہ کو علوم دینیہ میں شمار کرتے ہیں۔ نیز معاملات کا اپنے اصول و مآخذ، احکام تفسیر، اجتہاد، طریقہ ہائے فکر و تجسس اور استدلال کے اعتبار سے دین کے رشتہ میں منسلک ہونا بھی ایک قدرتی امر ہوا۔[2]

ہم پہلے بیان کر چکے ہیں کہ قدیم اقوام کے نزدیک معاملات کے احکام دیگر مراسم دینی و رسومات دنیوی کے ساتھ مخلوط تھے، لیکن قوانین ملکی مسائل دینی سے آہستہ آہستہ مغربی ممالک میں الگ ہوتے گئے یہاں تک کہ یہ تفریق اس زمانہ میں بالکل مکمل ہوگئی جب رومی سلطنت کا آفتاب ترقی کے نصف النہار پر تھا اور آج قانون کا اطلاق صرف امور مدنیت پر ہوتا ہے اور علم قانون معاملات دنیاوی کے لئے وضع کردہ حقوق کے ساتھ

---

[1] سورۃ شوری (۴۲) ۱۳، سورۃ مائدہ (۵) ۴۸، سورۃ جاثیہ (۴) ۱۸۔

[2] المستصفیٰ مصنفہ امام غزالی جلد اول، صفحہ ۴۔

مخصوص ہو کر رہ گیا ہے۔[1]

الغرض شریعت اسلامی اپنے مآخذ اور بنیادی احکام کے لحاظ سے خدائی شریعت ہے اور دنیوی قانون کا اطلاق صرف معاملات تک محدود ہے ، جس کے احکام حکومت صادر کرتی ہے اور حکومت ہی مصالح ملکی کے لحاظ سے قانون وضع کرتی ہے ، ان میں ترمیم کرتی ہے اور انہیں منسوخ کرتی ہے -

علم فقہ کی تقسیم

چونکہ علم فقہ کا اطلاق دین اور دنیا دونوں پر بیک وقت ہوتا ہے اس لئے ہمیں معلوم ہو گیا کہ مسائل فقہ کو دو بڑی قسموں میں کیوں تقسیم کیا گیا ہے - ایک عبادات جو امور آخرت سے متعلق ہیں جیسے نماز ، زکاۃ ، روزہ اور حج - یہ قسم ہماری اس کتاب کے موضوع سے خارج ہے - دوسری قسم دنیاوی امور سے متعلق ہے اس کی تین قسمیں ہیں : عقوبات (تعزیرات) مناکحات (احکام نکاح) اور دیگر معاملات -

عقوبات میں جرائم سے بحث کی جاتی ہے جیسے قتل ، چوری ، زناکاری ، شرب خواری اور جھوٹی تہمت لگانا وغیرہ اور ان جرائم کی سزاؤں سے بحث کی جاتی ہے ، جیسے قصاص ، تعزیرات اور خون بہا -

قسم مناکحات میں نکاح ، طلاق اور ان کے فروعی احکام شامل ہیں جیسے عدت ، نسب ، نان نفقہ ، پرورش اولاد ، حق ولایت ، وصیت اور وراثت وغیرہ کے احکام - اسی قسم کو آج کل شخصی یا کنبہ کا قانون کہا جاتا ہے -

آخری قسم معاملات میں مالیات اور اس کے متعلقہ حقوق اور معاہدات سے بحث کی جاتی ہے ، جیسے بیع و شراء ، ٹھیکہ ، ہبہ ، عاریۃً دینا ، امانت ،

---

[1] جو تعریف یوستنیانوس کی کتاب الاحکام کے شروع میں درج ہے کہ علم حقوق سے دینی اور دنیاوی دونوں قسم کے احکام مراد ہیں وہ اس سے بالکل مختلف ہے - Jurisprodentia east divinarum atque, Humanarum rerumnotia. (Institutes, 1, 1)

ضمانت ، ہنڈی ، شرکت ، مصالحت ، ناجائز قبضہ ، اتلاف مال اور اسی طرح کے دیگر معاملات۔[1]

اسی قسم کی تقسیم مجلۃ کی دفعہ اول میں اس طرح کی گئی ہے :

مسائل فقہ یا تو آخرت کے متعلق ہیں جو عبادات کہلاتے ہیں یا دنیاوی امور کے متعلق ہیں جن کی قسمیں یہ ہیں : مناکحات ، معاملات اور عقوبات ، کیونکہ اللہ تعالیٰ نے اس عالم آب و گل کو ایک معین مدت کے لئے پیدا کیا ہے اور نظام عالم کی بقاء بنی نوع انسان کی بقا سے وابستہ ہے اور نوع انسانی کی بقا بیاہ شادی ، اولاد اور افزائش نسل پر موقوف ہے پھر نوع انسانی کی بقا اس پر بھی منحصر ہے کہ افراد انسانی کہیں مٹ نہ جائیں۔ لہذا انسان اپنی اعتدال پسند فطرت کے مطابق اپنی بقاء کے لئے غذا ، لباس اور جائے رہائش کا محتاج ہے اور ان کی تحصیل کے لئے افراد کے باہمی تعاون اور اشتراک عمل کی ضرورت ہے اس لئے معاشرہ میں قرار واقعی عدل و انضباط قائم رکھنے کے لئے ایسے قوانین کی ضرورت ہے جو تعلقات زن و شو کو استوار رکھیں ۔ ایسے قوانین علم فقہ میں مناکحات کے نام سے موسوم ہیں اور جو معاشری اور اقتصادی قوانین تعاون باہمی اور اشتراک عمل کے لئے مقرر ہیں وہ اصطلاح فقہ میں معاملات کہلاتے ہیں اور تمدن و معاشرت کو برقرار رکھنے کے لئے قوانین تعزیرات لازمی ہیں جو اصطلاح فقہ میں عقوبات کہلاتے ہیں ۔

کتب فقہ اسلامی کا مطالعہ کرنے والے حضرات اُن کے اسلوب بیان اور ترتیب ابواب میں عام طور پر یکسانیت پائیں گے ، کیونکہ وہ تمام کتابیں عبادات سے شروع ہوتی ہیں ۔ اس کے بعد عقوبات ، مناکحات اور معاملات کے باب آتے ہیں ۔ اس ترتیب میں بعض مؤلفین نے کچھ جزئی تبدیلی ضرور کی ہے لیکن ابواب کی شیرازہ بندی میں کوئی نمایاں فرق نظر نہیں آتا ۔

ان اقسام کے علاوہ فقہ کی کتابوں میں دوسرے اقسام بھی ملتے ہیں ۔ ان میں سب سے زیادہ اہم مخاصمات ، سیر اور احکام سلطانیہ ہیں ، چنانچہ پہلی

---

[1] بعض محققین نے مسائل فقہ کو تین قسموں میں تقسیم کیا ہے : عبادات ، عقوبات اور معاملات ۔ پھر معاملات کی مندرجہ ذیل اقسام کی ہیں : مسائل نکاح ، مالی دستاویزات ، امانت ، باہمی جنگ و جدل ۔ دیکھو حاشیہ الفتاویٰ انقرویہ بولاق ۱۲۴۱ھ جلد ۱ ، صفحہ ۱ ۔

قسم میں عدالتی مسائل ، دعوے اور شہادت شامل ہیں جو آج کل قانون مرافعہ اور اصول محاکمہ میں داخل ہیں - سیر میں جو سیرۃ کی جمع ہے ، احکام جہاد ، مال غنیمت ، امان ، ذمیوں کے عہد و پیمان ، اختلاف مذہب اور دارالاسلام اور دارالحرب سے بحث ہوتی ہے ، یعنی صلح اور جنگ کے احکام اور اختلاف قومیت جو آج کل قانون دولی میں شامل ہیں - اور سب سے اخیر احکام سلطانیہ ہیں خلافت ، عام حکومتوں ، وزرات ، عمال ، فوج اور مختلف قسم کے محاصل مثلاً جزیہ ، عشر اور خراج سے بحث ہوتی ہے اور یہ تمام مسائل آج کل دستوری ، اداری اور مالی قانون سازی میں داخل ہیں -

قوانین جدیدہ کی تقسیم

انتظامی امور کے لئے جو قوانین بنائے جاتے ہیں وہ قوانین وضعیہ کہلاتے ہیں اور ان کی دو قسمیں ہیں :

(۱) قوانین دولیہ = حکومت کے خارجی پالیسی کے قوانین -
(۲) قوانین داخلیہ = قوانین امور داخلہ -

قوانین دولیہ کی دو قسمیں ہیں :

(۱) قانون دولی عام = اس کا تعلق حکومتوں کے باہمی تعلقات سے ہوتا ہے جیسے صلح و جنگ وغیرہ -
(۲) قانون دولی خاص = اس کا تعلق قومیت اور غیر ملکیوں پر مختلف قوانین کے نفاذ سے ہے -

قوانین داخلیہ کی بھی دو قسمیں ہیں :

(۱) قانون داخلیہ عام = اس قانون کا تعلق حکومت اور عوام کے ساتھ اس کے باہمی تعلقات سے ہے جس میں قوانین ذیل شامل ہیں :
(۱) قانون اساسی یا دستوری = اس کا تعلق حکومت کی بنیادی تنظیم اور استحکام سے ہے -
(۲) قانون اداری = اس کا تعلق حکومت کے ان تفصیلی فرائض سے ہے جو عوام پر اثر انداز ہوتے ہیں اور قانون تعزیرات

سے جس کے ذریعہ ان مجرموں کے لئے سزائیں مقرر کی جاتی ہیں جو عوام کے آرام اور امن میں خلل انداز ہوتے ہیں۔ قانون جزا وسزا کو قانون عام میں اس لئے رکھا گیا ہے کہ سزا کا تعلق حکومت اور عوام دونوں سے ہے اور یہی فرانس کے تمام علمائے قانون کا متفقہ فیصلہ ہے اور انگلستان کے اکثر علماء کی بھی یہی رائے ہے۔[1]

(۱) قانون داخلیہ خاص = یہ قانون عوام کے باہمی تعلقات سے تعلق رکھتا ہے اور اس کی حسب ذیل قسمیں ہیں:

(۱) شہری قانون = اس میں معاملات شخصی، امور مالیہ اور حقوق شخصی شامل ہیں۔

(۲) قانون تجارت = یہ قانون تجارتی امور سے متعلق ہے۔

(۳) قانون عدالت = اس قانون کے ذریعہ تنظیم عدالت، دعویٰ دائر کرنے، اپیل دائر کرنے، عدالتی فیصلوں اور ان کے نفاذ کے طریقوں کی وضاحت کی جاتی ہے۔

قوانین مذکورہ بالا کے سوا اور بھی قوانین ہیں جیسے قانون مزدوراں اور قانون زراعت وغیرہ۔

قوانین جدیدہ میں بھی تقریباً یہی تقسیم پائی جاتی ہے جو بحیثیت مجموعی عملی طور پر مفید ہے اور بعض لحاظ سے فقہ اسلامی کی تقسیم کے مشابہ ہے۔

---

[1] انگریزوں کے بعض علمائے قانون نے اس رائے کی مخالفت کی ہے اور انہوں نے قانون جزا و سزا کو قانون خاص کے ضمن میں رکھا ہے، جیسے اوستن نے اپنی کتاب جس کی طرف ابھی اشارہ کیا گیا ہے، صفحہ ۳۶۷) میں اور سالموند نے اپنی کتاب علم الحقوق (Jurisprudence) مطبوعہ لندن ۱۹۲۴ء، صفحہ ۵۴۴) میں

باب دوم

اسلامی قانون سازی کی اجمالی تاریخ

فصل اوّل

قانون سازی کے مختلف دور

اسلامی قانون سازی مختلف دوروں سے گزری ہے جن کو ہم سہولت بحث کے لئے پانچ دوروں میں تقسیم کرسکتے ہیں، یعنی عہد نبوت، خلافت راشدہ اور دولت بنی امیہ، عہد عباسی کا دور اقبال، انحطاط اور تقلید کا زمانہ اور بیداری کا موجودہ دور۔

ایام جاہلیت

ایام جاہلیت میں یعنی اسلام سے پہلے عرب لوگ اپنے ملک اور اس کے گردونواح میں ایسی سادہ زندگی بسر کرتے تھے جو فطرت سے بہت قریب تھی اور جس کا نظام اُن کے رسم و رواج پر مبنی تھا۔ ان کا معاشرہ متفرق قبائل کا مجموعہ تھا جس میں کسی مرکزی حکومت کی شیرازہ بندی نہ تھی بلکہ اُن کی اجتماعی زندگی کی بنیاد قبیلہ اور قبائلی عصبیت پر تھی۔ ہر ایک فرد اپنے قبیلہ سے وابستہ تھا، خواہ قرابت داری کے ذریعہ سے ہو یا باہمی عہد و پیمان کے واسطہ سے، چنانچہ وہ اپنے قبیلہ کی جنبہ داری کرتا تھا اور ہر ایک بیرونی دشمن کے مقابلہ میں اس کی حمایت کرتا تھا۔ قبائل کے درمیان جنگ و جدل عام تھا اور اس کے ساتھ لوٹ مار، مردوں اور عورتوں کو قید کرنے اور لونڈی غلام بنانے کا عام رواج تھا۔

زمانۂ جاہلیت کے عربوں کا اقتصادی نظام سادہ تھا۔ ان کے ہاں کام کاج کو ذلیل سمجھا جاتا تھا۔ اسی لئے غلامی کا عام رواج تھا۔ زندگی کے باقی شعبوں کی طرح ان کے معاملات کی حیثیت عرفی تھی، یعنی قدیم رسوم و عادات پر مبنی

تھے ۔ چنانچہ اسی بناء پر رواج عام نے تبادلۂ اشیاء ، بیع و شرا ، مزارعت اور ربا کی اجازت دے رکھی تھی ۔ بعض معاملات اختلافی تھے ، مثلاً بیع الملامسہ ، بیع المنابذہ اور بیع الحصاۃ جو معین الفاظ یا چھونے (لمس) یا کپڑے یا کنکری کے پھینکنے سے طے پاتے تھے ۔[1]

خاندان کا نظام منتشر اور پراگندہ تھا کیونکہ عورتوں کو ذلیل سمجھا جاتا تھا ۔ عار یا فقر و فاقہ کے خوف سے لڑکیوں کو زندہ درگور کر دیتے تھے ۔ کثرت ازدواج کے باعث بیویوں کی کوئی تعداد مقرر نہ تھی ، متعہ یا نکاح موقت کا بھی عام رواج تھا ۔ شوہر بلا کسی پابندی اور شرط کے طلاق دینے کا مجاز تھا اور عورتیں اور بچے حق وراثت سے محروم تھے ۔[2]

عہد نبوت

اسلامی قانون سازی کا یہ پہلا دور ہے جو رسول اکرم (صلعم) کی ابتداء رسالت یعنی ۶۱۰ء سے شروع ہؤا اور اُن کی وفات یعنی ۶۳۲ء پر ختم ہؤا ۔

اس دور میں کتاب اللہ یعنی قرآن کریم جو اللہ تعالیٰ کی طرف سے تمام لوگوں کی ہدایت کے لئے بطور وحی کے نازل ہؤا تھا ، قانون سازی کا بنیادی اور اصلی سر چشمہ تھا ۔ قرآن حکیم کے نزول کی مدت بائیس سال سے کچھ اوپر ہے ۔ اس میں سے تقریباً بارہ سال تو مکۂ مکرمہ میں ہجرت سے پہلے گزرے اور باقی مدینۂ منورہ میں ہجرت کے بعد ۔

اس بنیادی سرچشمہ کے علاوہ اس دور میں ایک دوسرے سرچشمہ کا اضافہ ہؤا اور وہ سنت نبوی تھی ، یعنی رسول اکرم کا قول یا فعل یا تقریر ۔ چنانچہ کتاب اور سنت دین اسلام اور تشریع اسلامی کی بنیاد ٹھہرے اور مبادیٔ ایمان ، عبادات ، تبلیغ اسلام کے اصول ، خانگی زندگی ، معاملات اور تعزیرات کے لئے نص قرار پائے ۔ ان میں سے بعض اہم اصول حسب ذیل ہیں :-

---

[1] دیکھو مؤلف کی کتاب " النظریۃ العامۃ للموجبات والعقود فی الشریعۃ الاسلامیۃ " مطبوعہ بیروت ۱۹۴۸ء ، صفحہ ۲۶—۲۷ ۔

[2] عورتوں کو ورثہ نہیں ملتا تھا ، اس بارے میں کوئی اختلاف نہیں ۔ ملاحظہ ہو تفسیر امام فخرالدین الرازی (جلد سوم ، صفحہ ۱۵۳) اور تفسیر زمخشری (جلد اول ، صفحہ ۲۴۹) استاد نکدی نے اپنے ایک مقالہ میں اس رائے کی مخالفت کی ہے (ملاحظہ ہو مجلۃ المجمع العلمی ۱۹۴۷ء ، صفحہ ۲۶۱—۲۶۷) ۔

(۱) حکومت میں شوریٰ کا نفاذ ہؤا اور حاکم کے لئے مصلحت عامہ کی رعایت اور نصوص مقدسہ کی پابندی ضروری ٹھہری -

(۲) عدل و احسان ، مساوات اور اخوت انسانی کا حکم ہؤا -

(۳) جارحانہ لڑائی ممنوع اور دفاعی جنگ مباح قرار پائی اور امن و امان کی تاکید ہوئی -

(۴) عورت اور معذور لوگوں کی حالت بہتر ہوگئی -

(۵) انفرادی ملکیت کی حرمت قائم ہوئی ، عہد و پیمان کی پابندی واجب ٹھہری اور دھوکا بازی اور حیلہ سازی کی ممانعت ہوئی -

(۶) تعزیرات کے مسائل میں حقوق اللہ اور حقوق الناس کے درمیان تفریق ہوئی -

یہ وہ چند اصول عامہ ہیں جن کو اسلام نے عرب کی قدیم عادات میں داخل کیا - اس وقت ان کی تفصیل ہمارے موضوع سے خارج ہے -

خلافت راشدہ اور دولت بنی اُمیہ

رسول اکرم کی وفات کے بعد جو صحابۂ کرام فتویٰ دینے کی اہلیت رکھتے ، وہ معاملات اور مقدمات میں کتاب اور سنت کے مطابق حکم دیتے تھے اور ان کے بارے میں باہم مشورہ کرتے تھے اور جب قرآن اور سنت میں کوئی صریح حکم نہ ملتا تو اجماع یا قیاس سے کام لیتے ، یہیں سے قانون سازی میں کتاب اور سنت کے ساتھ اجماع اور قیاس بطور دلائل شرعیہ کے پیدا ہوئے اور شریعت کے چار بڑے ماخذ بن گئے ، جیسا کہ ہم آئندہ باب میں واضح کریں گے -

فتویٰ دینے اور مقدمات فیصل کرنے کا کام سب سے پہلے خلفائے راشدین یعنی حضرت ابوبکر صدیق ، حضرت عمر بن الخطاب ، حضرت عثمان بن عفان ، اور حضرت علی بن ابی طالب نے شروع کیا - ان میں سے حضرت عمر فاروق خاص طور پر قابل ذکر ہیں جو رسول اکرم کے بعد دولت اسلامیہ کی بنیاد رکھنے والوں میں سب سے بڑے ہیں - انہوں نے شریعت اسلامی کی حقیقی روح کو سمجھا اور اُسے قوت و استقلال اور عدل و انصاف کے ساتھ نافذ کیا اور زمانہ کی ضروریات کے مطابق سلطنت اور اس کے اداروں کی تنظیم کی -

صحابہ اور تابعین کے زمانے میں ان میں سے بعض مختلف اسلامی ملکوں میں پھیل گئے ۔ ان میں بہت سے صحابہ نے بڑی شہرت حاصل کی ، مثلاً حضرت عبداللہ بن عباس نے مکہ میں ، حضرت زید بن ثابت اور حضرت عبداللہ بن عمر نے مدینہ میں ، حضرت عبداللہ بن مسعود نے کوفہ میں اور عبداللہ بن عمرو بن العاص نے مصر میں ۔ ہر ایک شہر میں اُن صحابہ اور تابعین کے فتویٰ کا رواج ہؤا جو وہاں آباد ہو گئے تھے ۔

اسی زمانہ میں اہل سنت اور شیعہ کے درمیان اختلاف پیدا ہؤا۔ اول الذکر رسول اکرم کے بعد حضرت ابوبکر الصدیق ، پھر حضرت عمر بن الخطاب اور پھر حضرت عثمان بن عفان کی خلافت کے قائل ہوئے۔ مگر اہل تشیع کا یہ قول تھا کہ حضرت علی بن ابی طالب ان تینوں حضرات سے زیادہ خلافت کے حقدار تھے ، اسی لئے ان پر شیعہ یعنی شیعۂ علی کا اطلاق ہؤا ۔ لہذا ان کے اور اہل سنت کے درمیان جو اختلاف رائے ہے ، وہ بیشتر سیاسی نوعیت کا ہے ۔ ان تمام مذاہب کی تفصیل آئندہ ابواب میں آئے گی ۔

اسی دور میں حضرت زید بن ثابت نے حضرت ابوبکر الصدیق کے حکم سے قرآن کریم جمع کیا ، پھر وہ ۶۵۰ء میں حضرت عثمان بن عفان کے عہد میں ایک مصحف میں ایک قراءت کے مطابق جمع ہؤا ۔ باقی رہی سنت رسول ، تو اس کی روایت بغیر تدوین کے ہوتی رہی ۔ اسلامی تشریع کا یہ دوسرا دور دوسری صدی ہجری کے اوائل میں ختم ہو گیا ۔

دولت عباسیہ کا زرین زمانہ

یہ دور دوسری صدی ہجری (مطابق آٹھویں صدی عیسوی) کے اوائل میں شروع ہؤا اور چوتھی صدی ہجری (یعنی دسویں صدی عیسوی) کے وسط میں ختم ہو گیا ۔ اس زمانے میں سلطنت اقتصادی اور علمی ہر لحاظ سے پھلی پھولی۔ چنانچہ علم فقہ بھی خوب پھلا پھولا اور متعدد فقہی مذاہب پیدا ہوئے۔ ان میں سے بعض اپنے اتباع کرنے والوں کے زوال کے ساتھ ہی زوال پذیر ہو گئے اور بعض باقی رہے اور بتدریج پھیلتے گئے ۔ اہل سنت کے چار مذاہب یعنی حنفی ، مالکی ، شافعی اور حنبلی نے خوب شہرت پائی ۔

اسی دور میں احادیث نبوی جمع ہوئیں اور ان کے مشہور مجموعے مرتب ہوئے۔ قرآن کریم کی تفسیریں لکھی گئیں اور فقہ کے اصول اور فروع پر بہت سی کتابیں لکھی گئیں۔ چنانچہ فقہ کا علمی طریق پر مطالعہ ہؤا جس سے متعدد علوم معرض وجود میں آئے، مثلاً علم مصطلحات، حدیث، علم اصول اور علم فروع، جیسا کہ ہم آئندہ چل کر وضاحت کریں گے۔

اہل سنت کے ہاں فقہاء کے دو بڑے گروہ بن گئے۔ ایک اہل الرائے کی جماعت جو عراق میں امام ابو حنیفہ نعمان کی قیادت میں قائم ہوئی اور دوسرے اہل حدیث کی جماعت جو حجاز میں امام مالک بن انس کی سرکردگی میں پیدا ہوئی۔

اہل حدیث سنت نبوی کی پیروی کرنے اور رائے اور اجتہاد سے احتراز کرنے میں مشہور تھے اور اس کا سبب یہ تھا کہ حجاز کا ملک سنت کا گہوارہ اور صحابہ کا وطن تھا۔ اس لئے وہاں کے فقہاء دوسروں کی نسبت سنت کا زیادہ علم رکھتے تھے۔ مزید برآں اہل حجاز کی زندگی سادہ اور بداوت سے زیادہ قریب تھی۔ لہذا ان کے فتاویٰ جو نصوص شرعیہ اور اجماع فقہاء پر مبنی تھے، ان کے باہمی تنازعات کا فیصلہ کرنے کے لئے کافی تھے اور انہیں اجتہاد اور استدلال کی ضرورت ہی پیش نہ آتی تھی۔

عراق کے حالات اس کے برعکس تھے۔ وہاں کے لوگ شہری زندگی کے عادی ہوچکے تھے جس میں بہت سی مشکلات اور واقعات کی نئی نئی صورتیں پیدا ہو چکی تھیں۔ وہاں کے فقہاء چند احادیث لیتے تھے کیونکہ وہ حدیث کے اصلی وطن سے دور تھے اور اس دوری کی وجہ سے روایت حدیث میں جھوٹ کی آمیزش کا احتمال تھا۔ لہذا اکثر فقہی مسائل میں وہ عقل اور رائے، اجتہاد بالقیاس اور مصلحت عامہ کے اصول سے کام لیتے تھے اور ان اصول کے استعمال میں وہ اس حد تک بڑھ گئے کہ بالکل فرضی مسائل سے تعرض کرنے لگے، ان کی مثالیں عنقریب آئیں گی۔

انحطاط اور تقلید کا دور

دولت عباسیہ کے اواخر سے علم فقہ کی ترقی رک گئی۔ فقہاء نے تدوین مذاہب پر اکتفاء کی اور ان کا اجتہاد مسائل فرعیہ تک محدود ہو گیا۔ سقوط

بغداد کے بعد ساتویں صدی ہجری (مطابق تیرھویں صدی عیسوی) کے وسط میں تمام سنی فقہاء کی یہ رائے ٹھہری کہ اجتہاد کا دروازہ بند ہو گیا ہے اور چار مشہور مذاہب کافی ہیں۔

پھر عربی تمدن کو تدریجاً ادبار آگیا اور ہر طرف جمود چھا گیا۔ اس سے تقلید پھیل گئی اور فقہی اجتہاد رک گیا۔ فقہاء نے شرعی کتابوں کا اختصار کرنے، ان مختصرات کی شروح لکھنے اور کتب فتاویٰ کی تدوین کرنے پر اکتفاء کی، خصوصاً مذہب حنفی میں، جیسا کہ ہم عنقریب وضاحت کریں گے۔ مگر باوجود ان تمام امور کے متأخرین نے بعض قیمتی کتابیں اپنی یادگار چھوڑی ہیں۔ اور ائمۂ متقدمین کی علمی میراث کی حفاظت کی ہے۔

بیداری کا دور

تقلید کے اس دور میں جو ہم پر گزر چکا ہے، بدعات اور خرافات کثرت سے پھیلے، جن کی بنیاد وہم اور جہالت پر تھی۔ لوگوں نے ان کی تکفیر میں تساہل کیا کیونکہ وہ شریعت کی اصلی روح کو نظر انداز کرکے بعض متقدمین کے اجتہاد کے پابند ہو گئے تھے۔

لہذا مسلمان فقہاء میں بعض ایسے بھی تھے جنہوں نے تقلید کو قبول نہیں کیا بلکہ علی الاعلان کہا کہ اجتہاد لازم ہے اور شریعت کے اصلی مصادر یعنی قرآن اور سنت کی طرف رجوع ضروری ہے، ان کا مسلک سلف صالح کا مذہب کہلایا۔

تقی الدین بن تیمیہ اور ابن قیم الجوزیہ کا شمار اسی قسم کے مجددین میں ہوتا ہے۔ وہ دونوں آٹھویں صدی ہجری (چودھویں صدی عیسوی) کے حنبلی فقہاء میں سے تھے۔ بارھویں صدی ہجری میں محمد بن عبدالوہاب جو بلاد عرب میں وہابی تحریک کے بانی ہوئے ہیں، انہی کے نقش قدم پر چلے اور پھر اخیر میں انیسویں صدی عیسوی میں سید جمال الدین افغانی اور شیخ محمد عبدہٗ اور ان کے تلامذہ آٹھے اور انہوں نے لوگوں کو اس بات کی دعوت دی کہ وہ تقلید کو چھوڑیں اور مذاہب فقہ میں وحدت پیدا کریں، شریعت کے اصلی مصادر کی طرف رجوع کریں اور بدعات اور خرافات سے دوری اختیار کریں۔

اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ شریعت اسلامی کا مطالعہ نصوص اصلیہ اور زمانۂ حال کی جدید تمدنی ضروریات کی روشنی میں شروع ہوا۔

فقہ اسلامی کا طریق

اسلامی قانون سازی کے ان مختلف ادوار کے مختصر تذکرہ کے بعد ضروری ہے کہ چند کلمات اس اسلوب اور طریق کے بارے میں لکھے جائیں، جسے فقہاء نے شریعت کے مطالعہ میں اختیار کیا۔

اختلاف اس لحاظ سے اہل الرائے اور اہلحدیث کے طریقوں میں ایک بین اختلاف ہے جیسا کہ ہم پہلے واضح کر چکے ہیں اور ایک مثال اس اختلاف کی نوعیت کو اور واضح کرے گی جس کا تعلق حدیث شریف کی تفسیر سے ہے۔ حدیث میں آیا ہے: "لا تبیعوا الثمر حتی یبدو صلاحہ"۔ یعنی پھل کو اس وقت تک نہ بیچو جب تک کہ اس کی درستی (صلاح) ظاہر ہو جائے۔ اہل حدیث کا قول ہے کہ یہاں "صلاح" یعنی درستی سے مراد پھل کی پختگی اور شیرینی کا ظہور ہے۔ لہذا بیع اس وقت تک جائز نہیں جب تک کہ پھل ظاہر نہ ہو جائے۔ مگر اہل الرائے کے نزدیک یہ بیع جائز ہے، کیونکہ ان کے نزدیک "صلاح" سے مراد یہ ہے کہ درخت کیڑے اور خرابی سے محفوظ ہو۔

اگر ہم مذاہب فقہ کی ترتیب قیاس اور رائے کے استعمال کے لحاظ سے قائم کریں تو حنفی مذہب کو سب سے اول اور ظاہری مذہب کو سب سے اخیر رکھنا پڑے گا۔ پھر اہل سنت کے باقی مذاہب کی ترتیب یوں ہوگی: شافعی، مالکی اور حنبلی۔ مگر یہ ترتیب محض اجمالی اور تقریبی ہے، ورنہ بعض اوقات یہ ترتیب معکوس ہے یا بعض مسائل میں اس سے مختلف ہے، مثلاً ایک گواہ کی شہادت قبول کرنے کے بارے میں مذہب حنبلی نے مذہب حنفی کی نسبت زیادہ وسعت نظر سے کام لیا ہے۔

مختلف مذاہب کے اماموں کا یہ اختلاف ان کے شاگردوں میں قائم نہیں رہا، کیونکہ ایک امام کے بہت سے شاگردوں نے دوسرے شہروں کا سفر کیا اور دوسرے اماموں اور ان کے شاگردوں سے مل کر ایک دوسرے سے بہت کچھ سیکھا اور ان کے درمیان مباحثے اور مناظرے بھی ہوئے۔[1]

---

1 دیکھو "ضحی الاسلام"، طبع اول ۱۹۳۵ء، جلد ثانی، صفحہ ۱۶۵—۱۷۰۔

مذکورہ بالا حالات سے ایک جدید میلان پیدا ہوا جس کی غرض و غایت یہ تھی کہ مختلف نظریوں کو آپس میں قریب لایا جائے اور اہل حدیث کے طریقہ کو اہل رائے کے طریقہ سے ملا دیا جائے۔ اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ دونوں جماعتوں میں اعتدال پسند اماموں اور ان کے شاگردوں نے ظہور کیا جیسا کہ ہم جدید شافعی مذہب اور امام ابو یوسف اور طحاوی کے فتاویٰ میں دیکھتے ہیں۔ حتیٰ کہ احناف کی کتابوں میں متعدد ایسی حدیثیں ملتی ہیں جن کو اہل حدیث نے قبول نہیں کیا اور دوسری طرف اہل حدیث کے مذہب میں اجتہاد کے بارے میں بین طور پر وسعت نظر پائی جاتی ہے۔ مثلاً مالکیوں کے نزدیک مصالح مرسلہ کی دلیل (یعنی کسی مصلحت کو دلیل قرار دے کر کوئی حکم استنباط کرنا) اور حنبلی مذہب کے مجددین مثلاً ابن تیمیہ اور ابن قیم الجوزیہ کے نزدیک قیاس عقلی۔

مختلف مذاہب پر غور کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ جہاں تک نصوص کا تعلق ہے، فقہاء اپنے اجتہاد اور استدلال میں تحلیلی طریقہ کو کام میں لاتے تھے اور جہاں نص نہ ہو وہاں استقرائی طریقہ اختیار کرتے تھے۔ یعنی وہ نص کو ایک قاعدہ کے طور پر لیتے تھے، پھر اس کی تفسیر اور تحلیل کرتے تھے اور اس سے نتائج اور فروع نکالتے تھے۔ لیکن اگر کسی مسئلہ کے بارے میں نص موجود نہ ہوتا تو اس صورت میں انتہائی احتیاط برتتے تھے اور کوئی کلیہ قاعدہ نہیں بناتے تھے، مبادا کہ نصوص مقدسہ کے ساتھ تصادم ہو جائے۔ لہذا وہ اس قضیہ پر خوب غور کرتے تھے جو ان کے سامنے پیش ہوتا تھا اور قیاس، اجماع یا دیگر ادلۂ شرعیہ سے اس کا حل تلاش کرتے تھے۔ چنانچہ ان کا اجتہاد استقراء اور تجربہ پر مبنی ہوتا تھا۔ یہی وجہ ہے کہ مسلمان فقہاء نے بالعموم جرائم اور عقود کے ابواب میں نظریۂ جرم اور نظریۂ عقد کا مطالعہ کیا ہے مگر یہ امر متأخرین کو بنیادی حقوق کے قواعد وضع کرنے اور ان کا گہرا علمی مطالعہ کرنے سے مانع نہیں ہؤا۔

اجمالی طور پر ہم کہ سکتے ہیں کہ مذاہب فقہ کا باہمی اختلاف اصول اور بنیادی تعلیمات میں نہیں تھا بلکہ بالعموم فروع میں تھا کہ اصولی قواعد کو عملی قضایا پر کیسے منطبق کیا جائے۔ لہذا مذاہب کا اختلاف آج کل

کی عدالتوں کے اس اختلاف کے مشابہ ہے جو ان کے ہاں بعض نصوص اور قواعد کی تشریح میں پایا جاتا ہے ۔ ہم اس اختلاف کی ایک مثال پیش کرتے ہیں ۔ فقہاء اس بات پر متفق ہیں کہ کسی چیز کے غاصب پر اس چیز کا بعینہ واپس کرنا لازم ہے ۔ اگر غاصب سے وہ چیز تلف یا ضائع ہو جائے تو اس پر واجب ہے کہ حتی‌الامکان اس کی مثل دے ورنہ اس کی قیمت ادا کرے ۔ لیکن چونکہ اشیاء کی قیمتیں زمانے اور مقام کے اعتبار سے بدلتی رہتی ہیں اس لئے وقت اور مکان کی تحدید واجب ہوئی ، جن کے اعتبار سے غصب شدہ چیز کی قیمت مقرر ہوتی ہے ۔ احناف کا قول ہے کہ اس بارے میں اس وقت اور مقام کا اعتبار کیا جائے گا جب وہ چیز غصب ہوئی ۔ مگر حنبلی اس مقام اور وقت کا اعتبار کرتے ہیں جب وہ چیز تلف ہوئی ۔ مگر شافعی مذہب کے مطابق غاصب اس بات کا ذمہ دار ہے کہ وہ مغصوب کو غصب شدہ چیز کی وہ قیمت ادا کرے جو وقت غصب سے لے کر تلف ہونے تک سب سے بڑھ کر تھی ۔ اختلاف مذاہب کی اس مثال سے ظاہر ہے کہ تمام فقہاء اس بات پر متفق ہیں کہ غاصب پر غصب شدہ چیز کی قیمت یا اس کی مثل کا ادا کرنا لازم ہے لیکن وہ ان تفصیلات کے بارے میں مختلف الرائے ہیں جن کا تعلق اس چیز کی قیمت کا اندازہ کرنے سے ہے ۔

چنانچہ ہم دیکھتے ہیں کہ مذاہب فقہ کا اختلاف بالعموم اصول و قواعد کو عملی قضایا پر منطبق کرنے میں ہے اور آج کل کی عدالتوں کے اس اختلاف سے مشابہ ہے جو آن کے اجتہادی فیصلوں میں پایا جاتا ہے ۔ ہم نے 'بالعموم' قصداً کہا ہے ، کیونکہ بعض استثنائی حالتوں میں یہ اختلاف اصول اور قواعد میں بھی پایا جاتا ہے ۔

اختلاف مذاہب کے متعلق ہم نے اب تک جو کچھ بیان کیا ہے وہ سنی مذاہب کے بارے میں ہے ، ورنہ سنی اور شیعی مذاہب کے درمیان جو اختلاف ہے وہ در اصل سیاسی نوعیت کا ہے ، اس سے یہ لازمی نتیجہ نکلتا ہے کہ مذاہب اسلامیہ کا اتحاد و اتفاق جو مذہب سلفیہ کا نصب‌العین ہے ، شریعت اسلامی کی روح کے عین مطابق ہے کیونکہ اسلام اتحاد ، اخوت اور رواداری کا مذہب ہے اور لوگوں کی باہمی تفرقہ پردازی اور فرقہ سازی کو روا نہیں رکھتا ، جس کی قرآن حکیم نے اس آیت میں ممانعت کی ہے :

"ان الذین فرقو دینھم و کانو شیعاً لست منھم فی شیٔ" (سورۃ الا نعام) - یعنی "بے شک جن لوگوں نے اپنے دین میں فرقے بنائے ھیں اور جدا جدا گروہ بن گئے ھیں ، اے نبی تو ان کی کسی بات میں شریک نہیں۔"[1]

اس عمومی بیان کے بعد اب ھم اھل سنت کے مذاھب اربعہ کا ذکر کرتے ھیں - اس کے بعد ھم اُن کے اُن مذاھب کا ذکر کریں گے جو مٹ گئے - ان کے بعد اھل شیعہ کے مذاھب سے اور اخیر میں عثمانی عہد اور زمانۂ حال کی تشریعی تحریکوں سے بحث کریں گے -

---

[1] یہاں لفظ شیعہ سے مراد شیعۂ علی نہیں بلکہ وہ جماعتیں ھیں جنھوں نے فرقہ سازی کرکے اپنے دین کو پارہ پارہ کر دیا -

فصل دوم

= مذہب حنفی

امام اعظم

کوفہ ملک عراق میں بہت سے فقہا کا مرکز تھا۔ خلفائے راشدین کے عہد میں حضرت عمر بن خطاب نے عبداللہ ابن مسعود (متوفی سنہ ۳۲ھ) کو معلم اور قاضی بنا کر کوفہ بھیجا۔ آپ صحابی بھی تھے اور محدث وفقیہ بھی۔ آپ کے بعد کوفہ میں آپ کے شاگرد اور شاگردوں کے شاگرد مشہور ہو گئے، جیسے علقمہ نخعی، مسروق ہمدانی، قاضی شریح، ابراہیم نخعی، عامر شعبی اور حماد بن ابی سلیمان۔

مذہب حنفی بھی کوفہ میں پیدا ہوا جس کے بانی امام ابو حنیفہ نعمان بن ثابت ہیں، جو امام اعظم کے لقب سے مشہور ہیں۔ آپ فارسی الاصل تھے اور سنہ ۸۰ھ (مطابق ۶۹۹ میلادی) میں شہر کوفہ میں پیدا ہوئے۔ آپ کی علمی زندگی کی ابتدا علم کلام کے مطالعہ سے ہوئی۔ پھر آپ نے اہل کوفہ کی فقہ اپنے استاد حماد بن ابی سلیمان (متوفی سنہ ۱۲۰ھ) سے پڑھی۔ عملی زندگی کے لحاظ سے آپ ریشمی کپڑوں کے تاجر تھے۔ علم کلام اور پیشۂ تجارت نے آپ میں عقل و رائے سے استصواب کرنے، احکام شرعیہ کو عملی زندگی میں جاری کرنے اور مسائل جدیدہ میں قیاس و استحسان سے کام لینے کی صلاحیت تامہ پیدا کر دی تھی۔ اسی لئے آپ کے مذہب کا نام مذہب اہل الرائے مشہور ہو گیا۔

آپ سے روایت ہے کہ آپ نے فرمایا ''ہمارا یہ علم رائے ہے اور یہی میرے نزدیک سب سے بہتر ہے پس جو شخص اس کے سوا کسی اور رائے کو بہتر سمجھے تو اس کے لئے اس کی رائے اور ہمارے لئے ہماری رائے''۔[1] اور فرمایا

---

[1] دیکھو علامہ شہرستانی کی کتاب الملل والنحل (بر حاشیہ ۲، صفحہ ۳۹ ابن حزم) جلد ۲، صفحہ ۳۹۔

"جب کوئی مسئلہ نہ کتاب اللہ میں ملے نہ سنت رسول میں تو میں اقوال صحابہ پر غور کرتا ہوں اور اقوال صحابہ کے سامنے کسی کے قول کو قابل اعتناء نہیں سمجھتا۔ ابراہیم، شعبی، ابن سیرین، عطاء اور سعید بن جبیر نے بھی اپنے زمانہ میں اجتہاد کیا۔ پس جس طرح ان حضرات نے اجتہاد کیا، میں بھی کرتا ہوں"[1]

تبحر علمی کی وجہ سے امام ابو حنیفہ کا لقب امام اعظم ہو گیا۔ آپ کے بارے میں امام شافعی نے فرمایا کہ "جو علم فقہ سیکھنا چاہے وہ ابو حنیفہ کا محتاج ہے"۔ امام ابو یوسف نے فرمایا کہ "جب کسی مسئلہ میں ہمارا باہمی اختلاف ہوتا تھا تو ہم اسے امام ابو حنیفہ کے سامنے پیش کرتے تھے آپ اتنی جلد جواب دیتے تھے جیسے اسے اپنی آستین سے نکالا ہو"[2]۔

خلافت بنی امیہ کے آخری دور میں حاکم عراق ابن ہبیرۃ نے جب امام ابو حنیفہ کو منصب قضا (چیف جسٹس کا عہدہ) پیش کیا تو آپ نے اسے قبول نہ فرمایا اس بات پر آپ کو زد و کوب کیا گیا۔ اسی طرح عباسیوں کے عہد میں جب ابو جعفر نے آپ کو بغداد بلایا اور قاضی بنانا چاہا تو اسے بھی آپ نے منظور نہ فرمایا۔ اس انکار پر آپ کو حبس دوام کی سزا دی گئی اور وہیں آپ نے سنہ ۱۵۰ھ (مطابق ۷۶۷ م) میں وفات فرمائی[3]۔ بعض مورخین نے سزا کا یہ سبب بیان کیا ہے کہ آن کے بارے میں یہ بات مشہور تھی کہ آپ اپنے زمانہ کے ارباب حکومت کی حکمرانی سے خوش نہ تھے، اور بعض نے کہا ہے کہ سزا کا سبب آپ کا یہ اعتقاد تھا، جیسا کہ اور لوگوں کا بھی اعتقاد تھا، کہ حکومت کے عہدے اختیار کرنا موجب ہلاکت ہے اور اس میں دین اور خود داری کے لئے زبردست خطرہ ہے۔

---

1 ابن عبدالبر کی کتاب انتقا مطبوعہ قاہرہ، ۱۳۵ھ، صفحہ ۱۴۳۔

2 انتقا، صفحہ ۱۳۶ و ۱۳۸۔

3 تاریخ القضا فی الاسلام، مصنفہ سید محمود عرنوس (مطبوعہ قاہرہ ۱۹۳۴، صفحہ ۷۳ اور اس کے بعد) اور تاریخ بغداد مصنفہ احمد بن علی خطیب (جلد ۱۳، صفحہ ۳۲۶ اور اس کے بعد)۔

امام ابو حنیفہ انتخاب احادیث میں بہت محتاط تھے اور صرف وہی احادیث قبول کرتے تھے جو باوثوق اسناد سے ثابت ہوں۔ با وجود اس کے آپ کے ساتھیوں اور شاگردوں نے پندرہ مسانید (یعنی ایسی احادیث کے پندرہ مجموعے جن کے راویوں کا سلسلہ رسول اللہ صلعم تک پہنچتا ہے) آپ سے روایت کی ہیں[1]۔ ان سب کو قاضی القضاۃ ابوالموید محمد بن محمود خوارزمی (متوفی ۶۵۵ھ) نے ایک جلد میں جس کا نام جامع المسانید[2] ہے، جمع کیا ہے۔ اسی وجہ سے ابن خلدون نے بعض لوگوں کے حوالہ سے جو یہ بیان کیا ہے کہ ابو حنیفہ سے صرف تقریباً سترہ حدیثیں روایت کی گئی ہیں، اسے ہم قرین صحت اور قابل پذیرائی نہیں سمجھتے[3]۔

اصحاب ابو حنیفہ اور کتب ظاہر الروایۃ

امام ابو حنیفہ کے اقوال فقہیہ آپ کے شاگردوں کے ذریعہ منقول ہوکر ہم تک پہنچے[4]۔ آپ کے شاگردوں میں سب سے زیادہ مشہور چار ہیں: ابو یوسف، زفر بن ہذیل بن قیس، محمد بن حسن بن فرقد شیبانی اور حسن بن زیاد لؤلؤی۔ انہیں چاروں کے ذریعہ حنفی مذہب دنیا میں پھیلا، خصوصاً ابو یوسف اور محمد کے ذریعہ سے جو امامین اور صاحبین[5] کے نام سے مشہور ہیں۔ پس امام اعظم اور ان کے شاگردوں نے اپنے استاد الاساتذہ عبداللہ بن مسعود کی وصیت پر پورے طور سے عمل کیا۔ آپ نے اپنے شاگردوں سے فرمایا تھا کہ "تم لوگ علم کے سر چشمے اور رات کے چراغ بنو"[6]۔

---

[1] دیکھو ان مسانید کو تاریخ فقہ الاسلامی مصنفہ ڈاکٹر عبدالقادر جلد ۱، صفحہ ۲۲۲۔

[2] یہ کتاب دوسری بار ۱۳۳۶ھ مصر میں طبع ہوئی، اس کے تقریباً ۸۰ صفحات ہیں۔

[3] مقدمہ ابن خلدون صفحہ ۳۸۸۔

[4] ابو حنیفہ کی کتاب الفقہ الاکبر جو عقائد کا ایک مختصر رسالہ ہے چند صفحات کا۔ ملا علی قاری (متوفی سنہ ۱۰۰۱ھ) نے اس رسالہ کی شرح لکھی ہے۔ یہ رسالہ مع شرح کے مصر کے مطبع تقدم میں سنہ ۱۳۲۳ھ میں طبع ہوا۔

[5] نیز ابو حنیفہ و ابو یوسف کو شیخین اور ابو حنیفہ و محمد کو طرفین کہا جاتا ہے (الفوائد البہیہ مصنفہ محمد لکھنوی ہندی، مطبوعہ مصر ۱۳۳۴ھ، صفحہ ۲۲۸)۔

[6] میدانی کی مجمع الامثال، مطبوعہ مطبع بہیہ، جلد ۲، صفحہ ۳۷۴۔

امام ابو یوسف یعقوب بن ابراہیم انصاری (۱۱۳ - ۱۸۲ھ) بغداد میں منصب قضاء پر مقرر ہوئے، پھر آپ ہارون رشید کے عہد خلافت میں قاضی القضاۃ بنے اور مملکت کے باقی حصوں میں قاضیوں کا عزل و نصب بھی آپ کے سپرد ہوا۔ اسی لئے آپ کو امام اعظم کے مذہب کی عملی طور پر اشاعت کرنے کا پورا پورا موقع ملا۔ علاوہ بریں آپ نے ان فنوں کا اضافہ کیا جو عدالتی پیچیدگیوں کے سبب سے ضروری ہو گئے تھے اور ان احکام کا بھی اضافہ کیا جو آپ کے نزدیک ایسی احادیث صحیحہ سے ماخوذ تھے جنہیں آپ نے رجال حدیث سے مل کر حاصل کیا تھا۔ ابو یوسف ان ہی وجوہات سے متعدد جگہ اپنے استاد امام ابو حنیفہ کی مخالفت پر بھی مجبور ہوئے۔

امام ابو یوسف کے وہ اقوال مشہور ہیں جو فقہ حنفی کی کتابوں میں اور امام شافعی کی کتاب کے آخری حصہ میں مذکور ہیں[1]۔ ہمیں ابو یوسف کی ایک کتاب مسائل خراج پر ملی ہے وہ ایک گرانقدر رسالہ ہے جسے آپ نے ہارون رشید کو لکھکر بھیجا تھا اور جس میں محصولات اور حکومت کے امور مالیات پر ایسی سیر حاصل بحث کی گئی ہے[2] جو ان کے وسیع تجربہ اور دقیق تحقیق پر دلالت کرتی ہے۔

لیکن مذہب حنفی کی تدوین میں زیادہ حصہ امام محمد بن حسن شیبانی (۱۳۲—۱۸۹) کا ہے۔ انہوں نے بھی عراق کے مدرسہ سے علوم حاصل کئے تھے۔ پھر آپ مدینہ گئے اور علمائے اہل حدیث سے ملے اور وہیں امام مالک سے علم پڑھا۔ آپ مذہب حنفی کی معتبر کتابوں کی تدوین اور استخراج مسائل میں مشہور ہیں۔ خصوصاً مسائل وراثت و فرائض میں، نیز آپ حقیقی مسائل کا تجزیہ کرنے اور بذریعہ قیاس و استقراء فرضی مسائل کے استخراج کرنے میں بھی مشہور ہیں۔

جن کتابوں کی تدوین امام محمد نے کی ہے ان کی دو قسمیں ہیں۔ پہلی قسم وہ ہے جنہیں ثقہ راویوں نے امام محمد سے روایت کیا ہے اور ان کا نام کتب

---

[1] ساتواں جز، مطبوعہ بولاق، ۱۳۲۵ھ، زیر عنوان "جس کتاب میں ابو حنیفہ اور ابن ابی لیلیٰ نے ابو یوسف سے اختلاف کیا ہے" (صفحہ ۸۷- ۱۵۰) اور زیر عنوان "کتاب سیر الاوزاعی" (صفحہ ۳۰۳ - ۳۳۶)۔

[2] مطبوعہ بولاق، سنہ ۱۳۰۲ھ۔

ظاہر الروایۃ یا مسائل اصول ہے - قسم دوم وہ ہے جو ثقہ راویوں سے روایت نہیں کی گئیں ان کا نام کتب یا مسائل النوادر ہے -

کتب ظاہر الروایۃ چھ ہیں: المبسوط ، الجامع الکبیر ،[1] الجامع الصغیر[2] کتاب السیر الکبیر ، کتاب السیر الصغیر اور زیادات - یہ چھ کتابیں ابوالفضل نے ، جن کا لقب حاکم الشہید ہے (متوفی سنہ ۳۴۴ ھ) مروزی اپنی تصنیف کتاب الکافی[3] میں جمع کردی ہیں - شمس الائمہ محمد بن احمد سرخسی جنہوں نے پانچویں صدی ہجری کے اخیر میں وفات پائی ، کتاب المبسوط میں تیس اجزاء میں کافی کی شرح لکھی ہے اور مجلۃ الاحکام العدلیہ کی تدوین کرنے والوں نے اکثر مسائل کتب ظاہر الروایۃ ہی سے اخذ کئے ہیں -

کتب النوادر جو امام محمد سے روایت کی گئی ہیں ، یہ ہیں:- ایک تو کتاب امالی محمد ، فقہ میں یا کیسانیات میں ہے ، جسے شعیب کیسانی نے روایت کیا ہے - دوسری کتاب الرقیات ہے - اس میں وہ مسائل درج ہیں جو امام محمد کو اس وقت پیش آئے جب انہیں ہارون رشید نے شہر رقہ کا قاضی مقرر کیا تھا - اسی میں حسب ذیل عنوانات بھی ہیں :- ہارونیات ، جرجانیات ، کتاب المخارج فی الحیل ، زیادۃ الزیادات اور کتاب نوادر محمد بروایۃ ابن رستم -

مسائل نوادر میں وہ کتابیں بھی شمار کی جاتی ہیں جو اس مذہب کے ائمہ سے روایت کی گئی ہیں - جیسے امام ابو حنیفہ کی کتاب المجرد جس کی روایت آپ کے شاگرد امام حسن بن زیاد لؤلؤی نے کی - کتاب الرد علی اہل المدینہ[4] اور کتاب الآثار[5] بھی محمد بن حسن کی تصنیف ہیں -

---

[1] اسے حال ہی میں ادارۂ احیاء المعارف نعمانیہ نے حیدر آباد دکن میں طبع کرایا -

[2] کتاب الخراج کے حاشیہ پر بولاق میں چھپی -

[3] کتاب الکافی قلمی لکھی ہوئی مصر کی لائبریری میں موجود ہے -

[4] اسے امام شافعی نے کتاب الام (جلد ۷ ، صفحہ ۲۷۷ - ۳۰۳) میں بعنوان کتاب الرد علی محمد بن حسن ، روایت کیا ہے -

[5] اسے بھی ادارۂ احیاء المعارف نعمانیہ نے حیدر آباد دکن میں طبع کرایا -

تلامذہ اور متأخرین کی تالیفات

کتب ظاہر الروایۃ اور النوادر کے بعد فتاویٰ اور مسائل کی وہ کتابیں ہیں جن میں متأخرین مجتہدین نے جب اسلاف کی روایت نہ پائی تو خود اجتہاد کیا - جیسے کتاب النوازل [6] مولفہ ابواللیث نصر سمرقندی (متوفی سنہ ۲۹۱ ھ) وغیرہ -

امام ابو حنیفہ کے اور بھی شاگرد تھے جن میں مشہور یہ ہیں :- ہلال الرائی (متوفی سنہ ۲۴۵ ھ) - احمد بن سہیار جو خصاف کے نام سے مشہور ہیں (متوفی سنہ ۲۶۱ ھ)- یہ کتاب الحیل اور کتاب الوقف وغیرہ کے مولف ہیں اور ابو جعفر طحاوی (متوفی سنہ ۳۲۱ ھ) جنہوں نے کتاب الجامع الکبیر فی الشروط لکھی -

ائمۂ مذکورین کے بعد فقہا کا ایک طبقہ آیا جو مذہب حنفی کے مقلد اور مؤید تھے ان میں سے بعض کے نام یہ ہیں :- ابوالحسن کرخی (متوفی سنہ ۳۴۰ھ) ابو عبداللہ جرجانی (متوفی سنہ ۳۹۸ ھ) مولف خزانۃ الاکمل ، شمس الائمہ سرخسی مولف المبسوط، علی بن یزدوی (متوفی سنہ ۴۸۲ ھ) مولف کتاب الاصول بوبکر کاشانی (متوفی سنہ ۵۸۷ ھ) مولف بدائع الصنائع فی ترتیب الشرائع اور برہان الدین علی مرغینانی (متوفی سنہ ۵۹۳ ھ) مولف کتاب الہدایۃ شرح بدایۃ المبتدی وغیرہم -

ہدایہ کی چار جلدیں ہیں - یہ مذہب حنفی کی کتب معتبرہ میں سب سے زیادہ مشہور کتاب ہے - اس کی شرحیں اور حواشی بھی بہت ہیں جن میں سے بعض یہ ہیں :- کتاب الغایۃ سروجی کی ، کفایۃ کرلانی کی ، وقایۃ تاج الشریعۃ کی ، وقایۃ کا خلاصہ نقایۃ صدر الشریعۃ کا ، نہایۃ سغناقی کی ، خلاصۃ نہایۃ حاشیہ ہدایۃ قونوی کا ، معراج الدرایۃ قوام الدین کاکی کی عنایۃ بابرتی کی ، بنایۃ عینی کی اور فتح القدیر کمال الدین بن ہمام کی -

اس کے بعد تقلید کا زمانہ آیا - اس وقت ایسے فقہاء پیدا ہوئے جنہوں نے اجتہاد موقوف کرکے تقلید پر اکتفا کی - انہوں نے مختصر متن لکھے -

---

[6] مصر کے کتب خانہ میں قلمی نسخہ نمبر ۵۶۵ موجود ہے -

پھر ان متنوں کی شرحیں لکھی گئیں اور پھر ان شرحوں کی آگے اور شرحیں تیار ہوئیں ۔ نیز شرحوں پر حواشی اور ضمیمے لکھے گئے ، فتاوے جمع کئے گئے ۔ غرض کہ تالیفات کی وہ کثرت ہوئی کہ حد شمار سے باہر ۔ فقہاء نے متنوں کے مضامین کو ان کی شرحوں کے مسائل سے مقدم سمجھا ہے اور اسی طرح شرحوں کے مسائل کو فتاویٰ سے زیادہ معتبر جانا ہے ۔

کتب مذکورہ میں سے متأخرین کے نزدیک حسب ذیل کتابیں زیادہ معتبر ہیں : کتاب المختصر ، مؤلفہ احمد بن محمد قدوری (متوفی سنہ ۴۲۸ ھ) چار کتابیں جو چار متون کہلاتے ہیں اور وہ یہ ہیں : وقایہ مختصر الہدایۃ مؤلفہ تاج الشریعت محمود محبوبی ، مختار اور اس کی شرح اختیار مؤلفہ عبداللہ موصلی (متوفی سنہ ۶۸۳ ھ) ، مجمع البحرین مؤلفہ ابن الساعاتی (متوفی سنہ ۶۹۴ ھ) اور کنز یا کنز الدقائق مؤلفہ حافظ الدین نسفی (متوفی سنہ ۷۱۰ ھ) ۔

کنز الدقائق تمام متنوں میں سب سے زیادہ مشہور ہے اور اس کی شرحیں اور حواشی بھی بہت ہیں ، جن میں سے زیادہ اہم یہ ہیں : تبیین الحقائق مؤلفہ زیلعی ، رمز الحقائق مؤلفہ عینی بحر الرائق مؤلفہ زین العابدین بن نجیم[1] تکملۂ بحر الرائق مؤلفہ طوری ، نہر الفائق مؤلفہ عمر بن نجیم ، منحۃ الخالق مؤلفہ امین بن عابدین اور کشف الحقائق مؤلفہ افغانی وغیرہا ۔

فتاوے کی کتابوں میں حسب ذیل مشہور ہیں : فتاوی ولواجیۃ مؤلفہ عبدالرشید والواجی (متوفی سنہ ۵۳۰ ھ کے بعد) فتاوی خانیہ مؤلفہ قاضی خان حسن بن منصور (متوفی سنہ ۵۹۲ ھ) فتاوی ظہیریۃ مؤلفہ ظہیرالدین محمد بخاری (متوفی سنہ ۶۱۹ ھ) ، فتاوی طرسوسی معروف بہ انفع الوسائل الی تحریر المسائل مؤلفہ ابراہیم بن علی طرسوسی (متوفی سنہ ۷۵۸ ھ) ، فتاوی تتار خانیہ مؤلفہ ابن علاء الدین (متوفی تقریباً ۸۰۰ ھ) ، فتاوی بزازیہ مؤلفہ حافظ الدین محمد عرف ابن بزاز (متوفی سنہ ۸۲۷ ھ) ، فتاوی خیریۃ مؤلفہ خیرالدین سنیف فاروقی رملی (متوفی ۱۰۸۱ ھ) فتاوی انقرویہ مؤلفہ محمد آفندی

---

[1] اس کا ترجمہ آگے آئے گا ۔

انقروی (متوفی سنہ ۱۰۹۸ ھ)،[1] فتاویٰ ہندیہ[2] اور فتاویٰ حامدیہ مؤلفہ حامد آفندی بن علی عمادی[3] اس کا خلاصہ تنقیح الحامدیہ مؤلفہ محمد امین بن عابدین (متوفی سنہ ۱۲۵۲ ھ) اور فتاویٰ مہدیۃ فی الوقائع المصریۃ مؤلفہ شیخ محمد عباسی مہدی مفتی مصر۔[4]

کتب مذکورہ بالا کے علاوہ متأخرین علمائے حنفیہ کی حسب ذیل کتب بھی مشہور ہیں: جامع الفصولین مؤلفہ ابن قاضی سماوۃ یا سماونۃ (متوفی سنہ ۸۱۸ ھ یا ۸۲۳ ھ)، درر الحکام شرح غرر الاحکام مؤلفہ ملا خسرو (متوفی سنہ ۸۸۵ ھ)، اس کا حاشیہ غنیۃ ذوی الاحکام مؤلفہ شرنبلالی (متوفی سنہ ۱۰۶۹ ھ)، ملتقی الابحر مؤلفہ حلبی (متوفی سنہ ۹۵۶ ھ)، اس کی شرح مجمع الانہر مؤلفہ داماد آفندی (متوفی سنہ ۱۰۷۸ ھ) اس کی دوسری شرح الدر المنتقی مؤلفہ محمد علاء الدین حصکفی (متوفی سنہ ۱۰۸۸ ھ)، تنویر الابصار مؤلفہ ترتاشی اور اس کی شرح الدر المختار مؤلفہ حصکفی، رد المختار علی الدر المختار مؤلفہ امین بن عابدین اور اس کا تکملہ قرۃ عیون الاخیار جو اس کے بیٹے محمد علاء الدین کی تالیف ہے۔

مذہب حنفی کی اشاعت

اب تک علمائے احناف اور ان کی تالیفات کا خلاصہ بیان کیا گیا ہے۔ اب ہم یہ بتائیں گے کہ مذہب حنفی کی اشاعت سب سے زیادہ کیوں ہوئی۔ حنفی مذہب تمام ممالک اسلامیہ میں اس لیے سب سے زیادہ پھیلا کہ خلفائے عباسیہ نے محکمۂ عدل و قضا کے لیے یہی مذہب منتخب کیا تھا اور اہل عراق عموماً اسی مذہب کے مقلد تھے۔ اس کے علاوہ سلطنت عثمانیہ کا سرکاری مذہب بھی یہی تھا اور اسی مذہب کی روشنی میں مجلۃ الاحکام العدلیہ کی تدوین ہوئی۔

---

[1] شیخ الاسلام سلطان محمد چہارم عثمانی کے عہد میں تھے، دیکھو قاموس الاعلام جلد ۱، صفحہ ۳۳۹۔

[2] اس کی تحقیق آگے آئے گی۔

[3] مفتیٔ دمشق، سنہ ۱۱۳۷ - ۱۱۵۵ ھ۔

[4] سنہ ۱۳۰۴ ھ میں جمع کئے گئے۔

جو ملک سلطنت عثمانیہ کے زیر حکومت رہے ہیں جیسے مصر، سوریا اور لبنان، ان کا مذہب بھی محکمۂ عدل و قضا میں حنفی چلا آتا ہے۔ حکومت ٹیونس کا مذہب بھی یہی ہے۔ ترکی اور اس کے زیر اثر ممالک مثلاً شام و البانیہ کے باشندوں کا مذہب بھی مسائل عبادات میں یہی ہے اور مسلمانان بلقان و قفقاز بھی مسائل عبادات میں اسی مذہب کے مقلد ہیں۔ اسی طرح اہل افغانستان و ترکستان اور مسلمانان ہند و چین کے ہاں بھی یہی مذہب غالب ہے اور اس مذہب کے پیرو دوسرے ملکوں میں بھی بکثرت پائے جاتے ہیں اور روے زمین کے تمام مسلمانوں کا دو تہائی ہیں۔

فصل سوم

مذہب مالکی

امام مدینہ

ملک حجاز نزول وحی کا مقام اور اہل سنت کا گہوارہ تھا ۔ وہاں ایک خاص نوعیت کا مدرسہ قائم ہؤا جو مدرسۂ اہل حجاز یا مدرسۂ اہل مدینہ کے نام سے مشہور تھا ۔ اس کی بنیاد عمر بن خطاب ، ان کے صاحبزادہ عبداللہ ، زید بن ثابت ، عبداللہ بن عباس اور حضرت عائشہ زوجۂ نبی صلعم کے زمانہ میں پڑی ۔ پھر اس مدرسہ میں صحابۂ مذکورہ کے جانشین فقہاء ہوئے جن میں زیادہ مشہور حسب ذیل ہیں :۔ سعید بن مسیب ،عروۃ بن زبیر ، قاسم بن محمد ، ابوبکر بن عبدالرحمان ، سلیمان بن یسار ، خارجہ بن زید اور عبیداللہ ابن عبداللہ ۔

اس طبقۂ فقہا کے بعد مدینۂ منورہ جہاں رسول اکرم صلعم ہجرت فرما کر تشریف لائے تھے ، اہل حدیث کی مرکزی درسگاہ بن گیا اور سنہ ۹۵ ھ (مطابق ۷۱۳ م) [1] میں امام مالک بن انس اصبحی عربی مدینہ منورہ میں پیدا ہوئے۔ آپ نے اپنی پوری زندگی وہیں گزاری ۔ صرف ایک دفعہ مدینہ چھوڑ کر حج کرنے مکہ گئے اور مدینہ ہی میں آپ نے سنہ ۱۷۹ ھ مطابق ۷۹۵ م میں وفات پائی ۔

آپ کے مناقب کا خلاصہ یہ ہے کہ آپ مدینہ کے عالم ، امام ، فقیہ اور محدث تھے حتیٰ کہ یہ کہا جاتا تھا کہ " مدینہ میں امام مالک کے موجود ہوتے ہوئے کون فتویٰ دے سکتا ہے ؟" ۔ آپ امام شافعی کے استاد تھے۔ امام شافعی نے فرمایا کہ " تابعین کے بعد امام مالک بندوں کے لئے اللہ کی سب سے بڑی حجۃ (نشانی) ہیں ۔ امام مالک میرے استاد ہیں ۔ جب کوئی حدیث مالک

---

[1] بعض مورخین نے سنہ ولادت ۹۳ یا ۹۷ ہجری لکھا ہے ۔

کی روایت سے تم کو پہنچے تو اسے مضبوطی سے پکڑو، کیونکہ وہ علم حدیث کا ایک کا درخشاں ستارہ ہیں"۔[1]

امام مالک ایسے عالی ہمت، صاحب جرأت، راسخ العقیدۃ اور قوی الایمان عالم تھے کہ اپنی رائے کے اظہار میں نہ کسی کے جاہ و جلال سے مرعوب ہوتے تھے اور نہ مذہبی امور میں کسی تہدید و ترہیب سے خوفزدہ ہوتے تھے۔ بلکہ اپنے ایمان و عقیدہ کی خاطر مصائب زمانہ اور ستم ہائے روزگار کو بڑے صبر و استقلال کے ساتھ برداشت کرتے تھے۔ آپ کی اسی راسخ الاعتقادی کا نتیجہ تھا کہ ایک دفعہ حاکم مدینہ جعفر بن سلیمان نے اس لئے آپ کے کوڑے لگوائے کہ آپ نے جبریہ بیعت کے عدم جواز کا فتویٰ دیا تھا۔[2]

امام مالک نے ربیعہ بن عبدالرحمان عرف ربیعہ رائی سے علم فقہ پڑھا اور بہت سے علمائے حدیث مثلاً نافع، مولیٰ ابن عمر، زہری، ابوالزناد اور یحییٰ بن سعید انصاری سے علم حدیث حاصل کیا۔ امام مالک نے اپنے اساتذہ مذکورین کے سوا تابعین اور تبع تابعین سے بھی احادیث روایت کی ہیں۔ آپ روایت حدیث میں بہت مستند اور فقہ میں حجت تسلیم کیے گئے ہیں۔

امام مالک نے علم حدیث میں اپنی کتاب موطا تصنیف کی ہے اور اس میں فقہ کی طرز پر ترتیب ابواب قائم کی ہے۔ موطا کے بارے میں امام شافعی نے فرمایا کہ کتاب اللہ کے بعد امام مالک کی کتاب سے زیادہ صحیح کوئی دوسری کتاب روئے زمین پر موجود نہیں۔[3]

---

[1] دیکھو شافعی کا ترجمہ جو شنقیطی کی کتاب کوثرالمعانی سے منقول ہے اور جس میں علامہ شنقیطی نے علامہ سیوطی کی لکھی ہوئی شرح امام مالک کی مشکلات کا حل کیا ہے۔ (مطبوعہ مصر، ۱۳۴۸ھ، جلد ۱، صفحہ ۱—۱۰) اور دیکھو ابن عبدالبر کی کتاب الانتقا (صفحہ ۱۹ اور اس کے بعد) اور دیکھو ابن فرحون کی کتاب الدیباج المذہب فی معرفۃ اعیان علماء المذہب (مطبوعہ مصر، ۱۳۵۱ھ) اور دیکھو اس کا حاشیہ نیل الابتہاج تنبکتی کا لکھا ہوا۔

[2] فہرست ابن ندیم (مطبوعہ مطبع رحمانیہ مصر، ۱۳۴۸ھ، صفحہ ۲۸۰) اور ابن قتیبہ کی کتاب الامامۃ والسیاست (مطبوعہ مطبع مصطفیٰ محمد، مصر، جلد ۲، صفحہ ۱۵۶)۔

[3] تنویرالحوالک صفحہ ۶۔

کہا گیا ہے کہ موطا امام مالک کئی طریقوں سے روایت کی گئی ہے۔ لیکن ہم تک صرف دو طریقوں سے پہنچی ہے۔ ایک بروایت امام محمد بن حسن شاگرد امام ابو حنیفہ مطبوعہ ہند اور دوسری بروایت یحییٰ لیثی (متوفی سنہ ۲۳۴ ھ) مطبوعہ مصر، زرقانی اور سیوطی وغیرہ نے اس کی شرحیں لکھی ہیں۔

امام مالک اپنے اجتہاد میں صرف قرآن کریم اور حدیث پر اعتماد کرتے تھے اور جس حدیث کی سند صحیح سمجھتے تھے اسی سے استخراج مسائل کرتے تھے، خواہ وہ ایسی حدیث کیوں نہ ہو جسے صرف ایک راوی نے روایت کیا ہو۔ امام مالک اہل مدینہ کے تعامل اور اقوال صحابہ کو قابل سند سمجھتے تھے اور نص کی عدم موجودگی میں اپنے قیاس یا دلیل خاص یعنی مصالح مرسلہ کے ذریعہ اجتہاد کرتے تھے۔ یہ نئی دلیل خاص امام مالک کی ہے جس کا مطلب ہے مصلحت عامہ کا تقاضا۔ اس کا بیان اگلے باب میں آئیگا۔

امام مالک کے شاگرد اور مقلدین

امام محمد بن حسن شیبانی حنفی اور امام شافعی صاحب مذہب شافعی امام مالک کے شاگرد تھے اور حسب ذیل علماء آپ کے مقلد ہیں۔ یحییٰ لیثی اندلسی راوی موطا جن کا ذکر پہلے گزر چکا ہے۔ اسد بن فرات تونسی (متوفی سنہ ۲۱۳ ھ) اور عبدالسلام تنوخی عرف سحنون قیروانی (متوفی سنہ ۲۴۰ ھ)

مصر میں آپ کے حسب ذیل شاگرد و مقلدین مشہور تھے:۔ عبدالرحمان بن قاسم (متوفی سنہ ۱۹۱ ھ)، عبداللہ بن وہب (متوفی سنہ ۱۹۷ ھ)، اشہب بن عبدالعزیز قیسی (متوفی ۲۰۴ ھ)، عبداللہ بن عبدالحکم (متوفی سنہ ۲۱۴ ھ) اور ان کے بیٹے محمد وغیرہم۔

مذکورہ بالا علماء کے بعد مشاہیر فقہا کا ایک اور طبقہ آیا جن میں سے ہم صرف مذکورہ ذیل تذکرہ پر اکتفا کرتے ہیں: ابوالولید باجی، ابوالحسن لخمی، ابن رشدالکبیر، ابن رشدالحفید اور ابن عربی جو پانچویں اور چھٹی صدی ہجری کے علماء ہیں، ابوالقاسم بن جزی (متوفی سنہ ۷۴۱ ھ) مولف القوانین الفقہیہ فی تلخیص مذہب المالکیہ، سید خلیل (متوفی سنہ ۷۶۷ ھ) جو مشہور کتاب المختصر کے مصنف ہیں اور خرشی (متوفی سنہ ۱۱۰۱ ھ) اور عدوی (متوفی سنہ ۱۱۸۹ ھ) وغیرہم۔

آج کل امام مالک کے مقلدین کا علمی سرمایہ کتاب المدونۃ ہے جسے اسد بن فرات نے اسدیہ میں جمع کیا ہے - پھر اسے سحنون نے مرتب کرکے مدونۃ کبری کے نام سے شائع کیا -

مالکی مذہب مدینہ میں پیدا ہؤا اور تمام ملک حجاز میں پھیل گیا - لیکن بعد میں صرف مغرب اقصیٰ اور اندلس میں محدود ہو کر رہ گیا - ابن خلدون نے اس کا سبب یہ بیان کیا ہے کہ ان ملکوں کے فقہا کا منتہائے سفر حجاز رہا اور وہ اس سے آگے نہ بڑھے - اس زمانہ میں چونکہ مدینہ ہی علمی مرکز تھا اور عراق آن کے راستے میں نہیں پڑتا تھا اس لیے انہیں جو کچھ سیکھنا تھا وہ علمائے مدینہ ہی سے سیکھا - دوسرے یہ کہ مغرب اقصی اور اندلس کے باشندے بدوی معاشرت کے دلدادہ تھے اور اہل عراق کے تمدن سے سروکار نہیں رکھتے تھے - لہذا معاشرہ کی یکسانی کے سبب ان کا میلان طبع اہل حجاز کی طرف زیادہ تھا -[1]

مغرب اقصیٰ ، الجزائر ، تونس اور طرابلس الغرب کے باشندوں کا عام طور پر یہی مذہب رہا ہے - اس طرح مذہب مالکی بالائی مصر ، سوڈان ، بحرین اور کویت میں بھی پھیلا - اس کے علاوہ مذہب مالکی کے مقلد دیگر ممالک اسلامیہ میں بھی پائے جاتے ہیں اور ان کی مجموعی تعداد دنیا میں تقریباً ساڑھے چار کروڑ ہے [2] -

---

[1] مقدمہ ابن خلدون ، صفحہ ۳۹۳ -

[2] بقول پروفیسر ماسینیون -

فصل چہارم

مذہب شافعی

امام شافعی

امام محمد بن ادریس شافعی قریشی سنہ ۱۵۰ ھ (مطابق ۷۶۷ م) میں بمقام غزۃ پیدا ہوئے اور سنہ ۲۰۴ ھ (مطابق ۸۱۹ م) میں مصر میں وفات پائی۔ آپ نے بہت سفر کیے۔ حجاز جاکر امام مالک بن انس سے علم پڑھا۔ عراق پہنچ کر امام ابو حنیفہ کے شاگرد محمد شیبانی سے استفادہ کیا۔ صحرائے عرب، یمن، مصر اور عراق میں بارہا مقیم رہے۔[1]

امام شافعی شروع میں امام مالک کے مقلد اور اہل حدیث تھے، لیکن اپنے سفر کے تجربات سے متأثر ہوکر اپنے لیے ایک خاص مذہب منتخب کیا اور یہی آپ کا عراق یا قدیم مذہب تھا کیونکہ بعد میں جب آپ مصر میں مقیم ہوئے تو اپنے بعض اقوال سابقہ کو ترک کر دیا اور اپنے شاگردوں کو اپنے نئے مصری مذہب کی تلقین کی۔

امام شافعی فن لغت، فقہ اور حدیث کے متبحر عالم تھے اور اس کے علاوہ عملی تجربہ بھی رکھتے تھے۔ آپ بہت دقیق الفکر اور فصیح البیان تھے۔ استنباط مسائل اور بحث و تمحیص کی مہارت تامہ رکھتے تھے۔ انھی خصوصیات کے سبب آپ میں اہل الرائے اور اہل حدیث کے طریقوں کو متحد کرنے کی پوری صلاحیت موجود تھی۔ چنانچہ آپ کا مذہب حنفی اور مالکی مذاہب کے بین بین تھا۔ آپ کتاب، سنت، اجماع اور قیاس چاروں مصادر سے استنباط مسائل کرتے تھے اور چاروں کو قابل استدلال سمجھتے تھے۔ مگر آپ حنفیوں کے استحسان اور مالکیوں کے مصالح مرسلہ کو تسلیم نہ کرتے تھے۔

---

[1] دیکھو امام فخرالدین رازی کی کتاب مناقب امام شافعی (مطبوعہ مصر، ۱۲۷۹ اور دیکھو عبدالبر کی کتاب انتقا (صفحہ ۶۵ اور اس کے بعد)۔

امام شافعی کی تالیفات

امام شافعی سب سے پہلے شخص ہیں جنھوں نے اصول احکام مرتب کیے اور اصول فقہ کو علمی حیثیت سے اپنے مشہور رسالہ میں لکھا،[1] جس میں ذیل کے مضامین سے بحث کی ہے :- آیات قرآنی اور احادیث نبوی ، ناسخ و منسوخ ، جمل الفرائض ، احادیث کے علل ، خبر واحد کو قبول کرنے کے شرائط ، اجماع اجتہاد ، استحسان اور قیاس -

اس میں کچھ شک نہیں کہ امام شافعی کا علمی سرمایہ ہمیں آپ کی کتاب الام کے ذریعہ ملا - اس کتاب کے سات اجزاء ہیں - اس کتاب کو امام شافعی کے شاگرد ربیع بن سلیمان نے بنظر تنقید روایت کیا اور امام شافعی کی زندگی میں کسی شخص نے اس سے بہتر کوئی کتاب نہیں لکھی - بعض لوگوں نے مثلاً ابو طالب مکی[2] نے اپنی کتاب قوت القلوب میں اور امام غزالی نے اپنی کتاب احیاء العلوم الدین[3] میں کہا ہے کہ کتاب الام امام شافعی کے شاگرد ابویعقوب بویطی نے تصنیف کی تھی، پھر ربیع بن سلیمان نے اس پر اضافہ کیا اور قدرے تصرف کے ساتھ اسے شائع کیا - ڈاکٹر زکی مبارک نے اپنے خاص رسالہ میں اس رائے کی تائید کی ہے[4] - مگر شیخ حسین والی نے اس پر ایک قوی اعتراض کیا ہے اور رسالہ نور الاسلام اور روز نامہ البلاغ میں اس کا رد لکھا ہے - اور اس رائے کی تائید کی ہے کہ الام امام شافعی کی تصنیف ہے -

بہر حال ہم ڈاکٹر علی حسن عبدالقادر[5] کے ساتھ اس بارے میں متفق الرائے ہیں کہ اس مسئلہ کی تحقیق کے لیے صرف اسی ایک نسخہ کی اطلاع کافی نہیں جو سراج الدین بلقینی کے مخطوطہ سے منقول ہے اور جس کا صرف ایک نسخہ ہمارے پاس موجود ہے ، بلکہ دوسرے نسخوں کا تنقیدی مطالعہ بھی ضروری ہے تاکہ ان سب کو سامنے رکھکر ہم صحیح نتیجہ پر پہنچ سکیں -

---

[1] مطبوعہ مطبع علمیہ، سنہ ۱۳۱۲ھ مشتمل بر صفحات ۱۶۰ -

[2] محمد بن علی بن عطیہ حارثی ، متوفی سنہ ۳۸۶ھ -

[3] مطبوعہ مطبع عثمانیہ مصر، ۱۹۳۳ء، جلد ۲ ، صفحہ ۶۶ -

[4] مطبوعہ مصر، ۱۹۳۴ء -

[5] اپنی کتاب نظرۃ عامہ فی تاریخ الفقہ الاسلامی مطبوعہ قاہرہ، ۱۹۴۳ء ، جلد ۱ ، صفحہ ۶۱ -

کتاب الام میں علم فقہ کے مختلف موضوعات سے بحث کی گئی ہے جیسے عبادات ، معاملات ، عقوبات (تعزیرات) مناکحات (مسائل نکاح)۔ ساتویں جزو میں دیگر مختلف امور سے بحث ہے، جیسے "اختلافات علی و ابن مسعود" اور " اختلافات شافعی و مالک " اور اس میں اصول فقہ سے بھی بحث کی گئی ہے۔ جیسے "ان لوگوں کا رد جو تمام احادیث کو قبول نہیں کرتے اور ان لوگوں کا تذکرہ جو مخصوص احادیث کو تسلیم نہیں کرتے " اور اصول استحسان کا ابطال ۔ عنوانات مذکورہ کے علاوہ اس جزو میں ذیل کی کتابیں بھی شامل ہیں :۔ کتاب الرد علی اہل المدینہ مصنفہ محمد بن حسن شیبانی ، کتاب اختلافات ابی حنیفہ و ابن ابی لیلیٰ اور کتاب سیر الاوزاعی مصنفہ ابو یوسف[1]۔

امام شافعی کی دیگر تصنیفات بھی ہیں جیسے کتاب اختلاف الحدیث جسے ان کے شاگرد ربیع نے روایت کیا ۔ مسند امام شافعی، اس میں وہی احادیث ہیں جو کتاب الام میں مذکور ہیں ۔[2]

امام شافعی کے شاگرد اور مقلدین

جن اشخاص نے امام شافعی سے عراق میں پڑھا ، ان میں کئی صاحب مذہب اور امام مجتہد تھے، جیسے احمد بن حنبل ، داؤد ظاہری ، ابو ثور بغدادی اور ابو جعفر بن جریر طبری ۔ ان کا مفصل بیان آگے آئیگا ۔

امام شافعی کے مصری شاگردوں میں سے مشہور یہ ہیں [3] :۔ ابو یعقوب بویطی (متوفی سنہ ۲۳۱ ھ)، اسماعیل مزنی (متوفی سنہ ۲۶۴ ھ)، مؤلف کتاب المختصر جو معروف ہے ، ربیع بن سلیمان مرادی (متوفی سنہ ۲۷۰ ھ) جو کتب شافعی کے راوی ہیں اور ربیع بن سلیمان جیزی (متوفی سنہ ۲۵۶ ھ) ۔

اصحاب مذکورین کے بعد ایک طبقۂ فقہاء نے شافعی مذہب پھیلایا جن میں زیادہ مشہور یہ ہیں[4] :۔ ابو اسحاق فیروز آبادی (متوفی سنہ ۴۷۶ھ) مصنف

---

[1] جلد ۷ ، صفحہ ۱۵۱ ، ۱۷۷ ، ۲۵۰ ، ۲۷۷ ، ۲۸۸ ، ۳۰۳ ۔

[2] دو کتابیں جو کتاب الام کے حاشیہ پر طبع ہوئیں ۔

[3] دیکھو طبقات شافعیہ تصنیف ابوبکر بن ہدایۃ اللہ حسینی اور طبقات الفقہا تصنیف شیرازی (بغداد ۱۳۵۶ھ) اور دیکھو طبقات الشافعیۃ الکبریٰ تصنیف تاج الدین سبکی (مصر ۱۳۲۴ھ، چھ جز) اور وفات الاعیان تصنیف ابن خلکان اور ابن ندیم کی فہرست وغیرہ ۔

[4] کتاب الام کے حاشیہ پر طبع کی گئیں ۔

کتابیہ مہذب جو مشہور ہے ، حجۃ الاسلام ابو حامد غزالی (متوفی سنہ ۵۰۵ھ) جو علوم اصول ، فقہ و فلسفہ کی مشہور کتابوں کے مصنف ہیں ۔ مثلاً المستصفیٰ ، ابو جیز ، احیاءالعلوم الدین وغیرہ ابوالقاسم رافعی (متوفی ۶۲۳ ھ) مؤلف کتاب فتح العزیز شرح الو جیز ، قاضی عزالدین بن عبدالسلام (متوفی سنہ ۶۶۰ ھ) مولف قواعد الاحکام فی مصالح الانام ، محی الدین نووی (متوفی سنہ ۶۷۶ھ) مصنف الکتاب الکبیر ، المجموع شرح مہذب ، شرح صحیح مسلم ، کتاب منہاج الطالبین وغیرہا ، قاضی دقیق العید (متوفی سنہ ۷۰۲ ھ) ، تقی الدین علی سبکی (بضمہ سین و سکون الباء متوفی سنہ ۷۵۶ ھ) مولف تکملۃ المجموع للنووی ۔

شرح منہاج البیضاوی و فتاویٰ سبکی اور ان کے بیٹے تاج الدین عبدالوہاب سبکی (متوفی سنہ ۷۷۱ ھ) مصنف جمع الجوامع ، تتمۂ شرح منہاج البیضاوی طبقات الشافعیۃ الکبری وغیرہا ، جلال الدین سیوطی مؤلف کتب کثیرہ[1] علمائے مذکورین کے سوا امام شافعی کے اور بہت سے شاگرد ہیں ۔

مصر بلا شک شافعی مذہب کا مرکز تھا کیونکہ امام شافعی نے یہیں اپنے مذہب کو رواج دیا اور آپ کے اکثر شاگرد اور ناشرین مذہب بھی یہیں گزرے ہیں ۔ اور آپ کے بہت سے پیرو وہاں بکثرت باقی ہیں ، بالخصوص ریف کے علاقہ میں ۔ حکومت ایوبیہ کے عہد میں حکومت کا یہی مذہب تھا اور مدت دراز تک جامعہ الازہر کے شیخ کا منصب شافعی علماء کے لیے مخصوص رہا ۔

فلسطین اور اردن کے لوگوں میں بھی آج کل مذہب شافعی زیادہ مروج ہے اور اس مذہب کے مقلدین سوریا اور لبنان میں بھی بکثرت ہیں ، خصوصاً بیروت کے شہر میں اور عراق ، حجاز ، پاکستان ، ہند ، ہند چینی ، جاوا اور ایران اور یمن کے اہل السنت کے ہاں۔ بقول پروفیسر ماسینیون امام شافعی کے مقلدین کی کل تعداد آج کل تقریباً دس کروڑ ہے ۔

---

[1] ان کے حالات زندگی کا بیان آگے آئے گا ۔

فصل پنجم

مذہب حنبلی

امام حنبل اور ان کے شاگرد

امام ابو عبداللہ احمد بن حنبل[1] مذہب اہل سنت میں سے چوتھے مذہب کے بانی ہیں۔ آپ سنہ ۱۶۴ ھ (مطابق ۷۸۰ م) میں بمقام بغداد پیدا ہوئے اور وہیں سنہ ۲۴۱ ھ (مطابق ۸۵۵ م) میں وفات پائی۔ آپ اپنے وقت کے بڑے امام تھے اور آپ نے طلب علم میں بڑی سیاحت کی۔ چنانچہ آپ نے تحصیل علم حدیث کی غرض سے شام، حجاز، یمن، کوفہ اور بصرہ کا سفر کیا۔ آپ نے بہت سی احادیث 'مسند امام احمد' میں جمع کیں جس کی چھ جلدیں ہیں اور جس میں چالیس ہزار سے زیادہ احادیث ہیں۔

امام احمد بن حنبل اجتہاد بالرائے سے احتراز کرنے اور فقط قرآن و حدیث سے استدلال کرنے میں یہاں تک مشہور ہیں کہ بعض علماء نے آپ کو زمرۂ مجتہدین سے زیادہ زمرۂ محدثین میں شمار کیا ہے۔ مثلاً ابن ندیم نے فقہائے حدیث کے باب میں[2] ابن حنبل کو امام بخاری، مسلم اور دیگر محدثین کے ساتھ رکھا ہے اور ابن عبدالبر نے اپنی کتاب "الانتقاء فی فضائل الائمۃ الفقہاء" میں، طبری نے اپنی کتاب "اختلاف الفقہاء" میں اور ابن قتیبہ نے اپنی تصنیف "کتاب المعارف" میں[3] امام ابن حنبل کا اور ان کے مذہب کا کوئی تذکرہ نہیں کیا۔

---

[1] دیکھو ابن جوزی کی کتاب مناقب امام احمد بن حنبل (مطبوعہ مطبع سعادہ، مصر، ۱۳۴۹ ھ) اور دیکھو شنطی کی مختصر طبقات الحنابلۃ (مطبوعہ دمشق ۱۳۳۹ ھ)

[2] الفہرست، صفحہ ۳۱۴ و ۳۲۰۔

[3] مطبوعہ مطبع اسلامیہ، مصر، ۱۹۳۴ء ۲۱۶ اور اس کے بعد۔

قول مذکور یقیناً قابل تسلیم نہیں، کیونکہ مذہب حنبلی اہل سنت کے چار بنیادی مذاہب میں شمار ہوتا ہے جس کا اپنا ایک مستقل اسلوب ہے اور علم اصول اور علم فروع میں اپنے خاص اصول ہیں۔ ابن حنبل امام شافعی کے شاگردوں میں سب سے بڑے تھے۔ بعد میں آپ نے اپنے لیے ایک علیحدہ مذہب پسند کیا جو ان پانچ اصول پر مبنی ہے:— آیات قرآنی و احادیث نبوی، صحابہ کے فتاویٰ بشرطیکہ ان کے خلاف دوسرے اقوال نہ ہوں، بعض صحابہ کا قول بشرطیکہ قرآن و حدیث کے مطابق ہو، مرسل اور ضعیف احادیث اور آخری اصول ضرورت کے وقت قیاس ہے[1]۔

چونکہ ابن حنبل اپنے مذہب اور عقیدہ کے بڑے پکے تھے، اس لیے جب خلیفہ واثق باللہ[2] نے آپ کو مجبور کرنا چاہا کہ آپ قرآن کے مخلوق ہونے کا اقرار کریں تو آپ نے صاف انکار کر دیا۔ جس کی پاداش میں آپ پر بڑی سختیاں کی گئیں اور قید و ضرب کی سزائیں دی گئیں۔

حکومت کے اس جبر و استبداد کا شکار صرف آپ ہی نہیں ہوئے بلکہ تاریخ ایسے صدہا ستم آفریں واقعات سے بھری پڑی ہے جو مذہبی لوگوں پر گزرے۔ چنانچہ امام شافعی کے شاگرد بویطی کو بھی امام حنبل کی طرح اسی عقیدہ کی بنا پر حبس دوام کا حکم ملا تھا اور بغداد کے قید خانہ ہی میں آپ نے وفات پائی۔ اور ہم نے یہ بھی دیکھا ہے کہ حکومت وقت نے سیاسی اسباب کی بنا پر کس طرح امام ابو حنیفہ کو قید و بند کی سزا دی اور امام مالک کو زد و کوب کیا۔ نیز روایت ہے کہ امام سرخسی نے اپنی کتاب "المبسوط" قید خانہ ہی میں لکھنی شروع کی تھی۔ اسی طرح ابن قیم الجوزیہ اور ان کے استاد تقی الدین ابن تیمیہ دمشق کے قلعہ میں قید کیے گئے اور ثانی الذکر نے قلعہ ہی میں بحالت قید وفات پائی۔

زمانۂ قدیم میں حکومت رومہ کے شہنشاہ کراکلا نے بابنیانوس سوری کو، جو تمام رومی فقہا کے پیش رو تھے، محض اس لئے پھانسی کا حکم دیا

---

[1] دیکھو ابن القیم الجوزیہ کی کتاب اعلام الموقعین عن رب العالمین، صفحہ ۲۳ و ۲۴۔

[2] دیکھو سید احمد امین کی کتاب ضحی الاسلام، جلد ۲ صفحہ ۲۳۵، اور جلد ۳ صفحہ ۳۶ اور اس کے بعد۔

تھا کہ انھوں نے شہنشاہ کے حقیقی بھائی جیتا کے جواز قتل کا فتویٰ دینے سے انکار کر دیا تھا[1] ۔ جبر و استبداد کی اس قسم کی مثالوں سے ثابت ہوتا ہے کہ حقیقی پاکیزگی اور قومی ایمان کو دنیاوی طاقت اور جبروت کے سامنے کبھی جنبش نہیں ہوئی، خواہ انھیں اس کی پاداش میں کتنی ہی بڑی قربانی دینی پڑی ہو ۔

امام احمد بن حنبل کے مندرجہ ذیل مقلّدین ان کے مذہب کی روایت کرنے میں مشہور ہیں:۔ ابوبکر بن ہانی عرف اثرم مؤلف کتاب السنن فی الفقہ، ابوالقاسم خرقی (متوفی سنہ ۳۳۴ ھ) مصنف المختصر، عبدالعزیز بن جعفر (متوفی سنہ ۳۶۳ھ)، موفق الدین بن قدامہ (متوفی سنہ ۶۲۰) مصنف کتاب المغنی جو فقہ اسلامی کی جلیل القدر کتابوں میں سے ہے[2]، شمس الدین قدامہ مقسی (متوفی سنہ ۶۸۲ھ) مولف کتاب الشرح الکبیر علمی متن 'المقنع[3] تقی الدین احمد بن تیمیہ (۶۶۱ - ۷۲۸ھ) مصنف فتاوی مشہورۃ و مجموعۃ الرسائل الکبریٰ و منہاج السنہ و رسالہ معارج الاصول وغیرہا اور ابو عبداللہ بن بکر زرعی دمشقی عرف ابن القیم الجوزیہ (متوفی ۷۵۱ھ) مؤلف اعلام الموقعین عن رب العالمین، طرق الحکمیۃ فی السیاسۃ الشرعیہ، اور زاد المعاد فی ہدی خیرالعباد وغیرہا ۔

اشاعت مذہب حنبلی اور تحریک وہابیت

اہل سنت کے مذاہب میں حنبلی مذہب سب سے کم پھیلا ۔ اس مذہب کا رواج ابتداء میں بغداد میں ہؤا، اس کے بعد چوتھی صدی ہجری میں عراق کے بیرونی علاقہ میں اور سب کے بعد چھٹی صدی ہجری میں مصر میں پھیلا ۔

---

[1] جیرار، قانون رومائی، مطبوعہ پیرس سنہ ۱۹۲۴ء، صفحہ ۶۷ ۔

[2] مغنی کے طبع ہونے سے پہلے رسالہ المنار کے پروپرائٹر نے (رسالہ منار کی جلد ۲۶ سنہ ۱۳۴۴ھ، صفحہ ۲۷۸ میں) اس کے متعلق کہا تھا کہ ''جب اللہ تعالیٰ کتاب مغنی چھپوانے والا پیدا کردے گا تو میں اس خطرہ سے مطمئن ہو کر مروں گا کہ فقہ اسلامی مٹ جائیگی،، ۔ اس کے بعد مطبع منار نے اس کتاب کو بارہ جزو میں بہترین قسم کا طبع کیا ۔ یہ کتاب مطبوعات ملک حجاز و نجد جلالتمآب عبدالعزیز آل سعود میں سے ایک ہے ۔

[3] اسے بھی مطبع منار نے کتاب مغنی کے ضمیمہ میں طبع کیا ۔

اس مذہب کی نشاۃ ثانیہ اور تجدید ائمۂ مجتہدین ابن تیمیہ اور ان کے شاگرد ابن قیم وغیرہ کے ذریعہ ہوئی ۔ اس کے بعد بارھویں صدی ہجری مطابق اٹھارھویں صدی عیسوی میں شیخ محمد بن عبدالوھاب نے اپنی اصلاحی تحریک کے سلسلہ میں اس مذہب کی تجدید و اشاعت میں نمایاں حصہ لیا ۔ چنانچہ جدید مذہب حنبلی وھابیوں کی پشت پناھی میں خوب پھیلا ، خصوصاً جلالۃ الملک عبد العزیز آل سعود کے عہد حکومت میں اس مذہب کو بہت فروغ حاصل ہؤا ۔

آج کل مملکت عربیہ سعودیہ کا یہی مذہب ہے اور جزیرۃ العرب کے دیگر علاقوں میں بھی اس مذہب کے پیرو پائے جاتے ہیں اور فلسطین ، شام اور عراق وغیرہ میں بھی ۔ ان کی مجموعی تعداد تیس لاکھ سے کچھ زائد ہے ۔

شیخ محمد بن عبد الوھاب ۱۱۱۵ھ میں شہر عُیینہ (نجد) میں پیدا ہوئے اور سنہ ۱۲۰۶ھ میں وفات پائی ۔ انھوں نے اس مذہب کی اشاعت بہت سے رسائل کے ذریعہ سے کی جو آسان عبارت میں مرقوم تھے، جیسے رسالۃ القواعد الاربعۃ ، ' کتاب کشف الشبہات ' اور ' کتاب مسائل الجاھلیۃ '۔ ان کی تمام زندگی اس صبر آزما جد و جہد اور ایثار و قربانی سے لبریز ہے جو انھوں نے اس مذہب کے بنیادی اصول اور مبادی کی اشاعت کے لیے کی ۔

ابن تیمیہ اور ابن القیم کے بعد محمد بن عبدالوھاب نے مذہب حنبلی کی تجدید کی ۔ وہ سلف کی اس تعلیم کے قائل تھے ، جس کا سرمایۂ استدلال صرف قرآن اور احادیث صحیحہ تھا ۔ انھوں نے اندھی تقلید کے خلاف آواز بلند کی اور کہا کہ اس تقلید نے امت اسلامیہ کے ذھنوں سے تنقیدی نظر و فکر کو فنا کر دیا ، اس کی روح آزادی کو مٹا دیا اور اس کے جوش عمل کے شعلہ کو بجھا دیا ہے ۔ انھوں نے مبلغین کی اس تقلید کے خلاف جہاد کیا جو اس کے وجوب کے لیے اس آیۂ کریمہ سے استدلال کرتے ہیں ''انا وجدنا ابائنا کذلک یفعلون'' (ہم نے اپنے آبا و اجداد کو ایسا کرتے پایا) ۔ بلکہ انھوں نے تقلید سے یہاں تک احتراز کیا کہ جن شروح و متون ، آراء اور خیالات پر تقلید کے اثرات پائے انھیں بھی ترک کر دیا ۔ انھوں نے مزارات کا احترام ، قبر پرستی اور چنگ و رباب جیسی دینی بدعتوں کو بھی یک قلم

موقوف کر دیا جن کی وجہ سے مذہب اسلام ایک کھیل بن کر رہ گیا تھا اور ایسے ارباب نشاط اس آیۃ کا مصداق تھے ''الذین اتخذوا آیات اللہ ھزوا'' (جنھوں نے شعار اسلامی کو ھنسی کھیل بنا لیا) ۔ اس کے علاوہ انھوں نے ان تمام امور کو بھی سختی سے روکا جو اسلام کی حقیقی روح کے منافی اور ایام جاھلیت کی بت پرستی کے مشابہ تھے[1] ۔

---

[1] دیکھو رسالہ اثرالدعوت الوھابیہ مصنفہ محمد حامد فقی مطبوعہ مصر ۱۳۵۴ ۔

فصل ششم

اهل سنت کے متروک مذاهب

اهل سنت کے کئی فقہی مذاهب تھے جن کی تعداد دس سے تجاوز کرگئی تھی ۔ مگر آن کی تعداد آهستہ آهستہ کم هوتی گئی ، یہاں تک کہ صرف چار مذهب باقی رہ گئے جن کا بیان آوپر گزر چکا ہے ۔ متروک مذاهب کے بانی حسب ذیل هیں :۔ عبداللہ بن شبرمہ (متوفی سنہ ۱۴۴ ھ)، محمد بن عبدالرحمن بن ابی لیلیٰ قاضیٔ کوفہ (متوفی سنہ ۱۴۸ ھ)، سفیان توری (متوفی سنہ ۱۶۱ ھ)، لیث بن سعد (متوفی سنہ ۱۷۵ھ)، شریک النخعی (متوفی سنہ ۱۱۷ ھ)، سفیان بن عیینہ (متوفی سنہ ۱۹۸ ھ)، اسحاق بن راهویہ (متوفی سنہ ۲۳۸ ھ) اور ابراهیم بن خالد بغدادی عرف ابو ثور (متوفی سنہ ۲۴۶ ھ) ۔

انہی میں سے اوزاعی ، داؤد ظاهری اور طبری وغیرہ هیں ۔ آئندہ هم صرف انہی تین مذاهب کا مختصر ذکر کریں گے ۔

مذهب اوزاعی

اوزاعی کا نام امام ابو عمرو عبدالرحمن بن عمر ہے ۔ اوزاع کی نسبت سے اوزاعی کہلاتے هیں ۔ اوزاع یمن کا ایک قبیلہ ہے اور بعض کے نزدیک وہ دمشق کا ایک گاؤں ہے ۔ آپ سنہ ۸۸ ھ میں بمقام بعلبک پیدا هوئے ۔ آپ بیروت میں رهتے تھے اور وهیں سنہ ۱۵۷ ھ میں وفات پائی[1] اور بیروت کے جنوبی حصہ میں اس جگہ مدفون هیں جو آج کل محلۂ اوزاعی کے نام سے مشہور ہے ۔

آپ فقیہ ، پرهیزگار ، عالی همت ، عالم حدیث اور اهل شام کے امام تھے ۔ وهاں کے لوگ انہی کے مقلد تھے ۔ پھر آپ کا مذهب شام سے آندلس منتقل هوگیا ، مگر دوسری صدی هجری کے بعد جب شام میں مذهب شافعی اور آندلس میں مذهب مالکی ظاهر هؤا تو مذهب اوزاعی ختم هوگیا ۔

---

[1] بحوالہ کتاب ابن خلکان صفحہ ۲۷۵ ۔ ابن ندیم نے آپ کا سن وفات ۱۵۹ ھ لکھا ہے ۔ فہرست صفحہ ۳۱۸ ۔

امام اوزاعی کا مذهب مذاهب اهل حدیث میں شمار هوتا هے[1] جو رائے اور قیاس سے احتراز کرتے هیں ۔ یه مذهب ناپید هے کیونکه اس کے بارے میں آج کل هم صرف اس قدر جانتے هیں که کتب فقه میں مذاهب کے تذکره میں مذهب اوزاعی کا ذکر بھی آتا هے[2]۔ میں نے سنا هے که فقه اوزاعی کی ایک قلمی کتاب مغرب اقصیٰ کے دار الخلافه فاس کے کتب خانے کلیة القرویین میں موجود هے ۔ اگر یه صحیح هے تو امید هے که وهاں کی حکومت اس نفیس قلمی کتاب کو طبع کرا کر شائع کرنے کا اهتمام کرے گی اور اس طرح سے تاریخ اور اسلامی شرعی علوم کو زنده کرنے کی قابل ستائش خدمت انجام دے گی ۔

مذهب ظاهری

داؤد بن علی اصفهانی عرف ابو سلیمان ظاهری سنه ۸۱۷ ء مطابق ۲۰۲ ھ میں بمقام کوفه پیدا هوئے ۔ آپ نے بغداد میں پرورش پائی اور وهیں سنه ۲۷۰ ھ میں وفات پائی ۔ داؤد پهلے مذهب شافعی کے مقلّد تھے۔ پھر آپ نے اپنا ایک خاص مذهب الگ قائم کیا[3] ۔

ان کا مذهب اس لئے ظاهری کهلاتا هے که اس میں قرآن وحدیث کے ظاهری معنی پر عمل هوتا هے اور اس مذهب میں اجماع بھی اس وقت تک قابل استدلال نهیں ، جب تک اس پر تمام علمائے امت کا اتفاق نه هو ۔ اور نه وه قیاس کے قائل هیں ، جب تک اس کی بنیاد کسی نص قطعی پر نه هو ۔ وه مذکوره قسم کے اجماع و قیاس کے سوا رائے ، استحسان اور تقلید وغیره کسی کو دلیل شرعی تسلیم نهیں کرتے ، چنانچه اپنی تائید میں یه آیة کریمه پیش کرتے هیں ۔" فان تنازعتم فی شیئی فردوه الی الله والرسول[4]"

---

[1] ابن قتیبه نے انهیں غلطی سے اهل الرای میں شمار کیا هے ۔ دیکھو کتاب المعارف ، صفحه ۲۱۷ ۔

[2] دیکھو کتاب سیر الاوزاعی تصنیف ابو یوسف جو کتاب الام کے ساتویں جزء میں شامل هے اور دیکھو کتاب محاسن المساعی فی مناقب الامام ابی عمر الاوزاعی (یه کتاب شکیب ارسلان نے شائع کی اور مطبع حلبی مصر میں طبع هوئی۔ یه اس کتاب سے ماخوذ هے جس کا نسخه زین الدین خطیب کے قلم کا لکھا هؤا برلن لائبریری میں پایا گیا ۔

[3] ابن خلکان جلد ۱ صفحه ۱۷۵ ۔

[4] سوره نساء (۴) ۵۹ ۔

(اے مسلمانو اگر کسی معاملہ میں تمہارا اختلاف ہو جائے تو خدا اور اس کے رسول کی طرف رجوع کرو) ۔ اس آیۃ کے دائرۂ اطلاق میں مسلمانوں کے تمام مختلف فیہ مسائل آجاتے ہیں ۔ [1]

بہت سے لوگ ان کے مذہب کے مقلّد ہوئے جن میں مشہور یہ ہیں :۔ آپ کے بیٹے محمد بن داؤد (متوفی سنہ ۲۹۷ ھ) اور ابن مغلس (متوفی سنہ ۳۲۴ ھ) یہ مذہب خاص طور پر آندلس میں زیادہ پھیلا ، جہاں پانچویں صدی ہجری تک باقی رہا ، پھر کمزور ہوتے ہوتے آٹھویں صدیٔ ہجری میں بالکل ختم ہو گیا ۔

اس مذہب کے مقلّدین میں سے ایک ابو محمد علی بن حزم آندلسی (متوفی سنہ ۴۵۶ ھ) گزرے ہیں جو ابن حزم کے نام سے مشہور ہیں ۔ ان کی بہت سی تالیفات ہیں جن میں زیادہ مشہور یہ ہیں : 'کتاب الاحکام لاصول الاحکام' آٹھ حصوں میں 'کتاب المحلّی فی فروع الفقہ' گیارہ حصوں میں اور 'کتاب الفصل فی الملل والاھواء والنحل' وغیرھا ۔

ابن حزم ایک عالم اور قوی الاستدلال مؤلف تھے لیکن اپنے مخالفین کے لئے بہت سخت الفاظ استعمال کرتے تھے ، حتیٰ کہ دلفگار الفاظ سے بھی احتراز نہ کرتے تھے ۔ مثلاً انہوں نے امام ابو حنیفہ اور ان کے مقلدین کے لئے کذب ، احمقانہ کلام وغیرہ الفاظ استعمال کئے ہیں ۔

باوجودیکہ یہ مذہب ظاہر نص سے استدلال کرتا ہے اور رائے و قیاس سے بدرجۂ غایت احتراز کرتا ہے ، تاہم اس کے بعض نظریئے بالکل جدا نوعیت کے ہیں ، جو اگرچہ دیگر مذاہب اسلامیہ کے نظریوں سے مختلف ہیں لیکن آج کل کے مغربی خیالات سے بہت ملتے جلتے ہیں ، مثلاً متمول بیوی کا نان و نفقہ شرع اسلامی میں تنگدست شوہر پر واجب نہیں مگر مذہب ظاہری میں لازم ہے ۔ [2]

مذہب طبری

ابو جعفر محمد بن جریر طبری سنہ ۲۲۴ ھ میں بمقام آمل (طبرستان) پیدا ہوئے اور سنہ ۳۱۰ ھ میں بمقام بغداد وفات پائی ۔ وہ بہت سے

---

[1] الاحکام لاصول الاحکام مصنفہ ابن حزم ، جلد ۱ ، صفحہ ۹ و جلد ۵ صفحہ ۱۶۰ ۔

[2] محلّی مؤلفہ ابن حزم ، جلد ۱۰ ، سنہ ۱۹۳۰ء ۔

علوم کے عالم اور مشہور تاریخ طبری کے مؤلف ہیں ۔ نیز قرآن کریم کی تفسیر کبیر کے مصنف ہیں جس کے بارے میں کہا گیا ہے کہ اس سے بہتر کوئی تفسیر نہیں لکھی گئی ۔

طبری فقیہ تھے ، جنہوں نے طلب علم میں بہت سفر کیا ۔ پہلے وہ شافعی اور مالک اور اہل الرائے کے مسائل فقہیہ پر عمل کرتے تھے ، پھر اپنا خاص مذہب اختیار کرلیا جو بغداد میں پھیلا ۔ ان کے مقلدین میں سے ابو الفرج المعافا نہروانی وغیرہ ہوئے ہیں ۔ [1]

ان کی تالیفات علم فقہ میں بھی ہیں جن میں سے اہم یہ ہیں : کتاب اللطیف ، کتاب الخفیف ، کتاب البسیط ، کتاب الآثار ، کتاب اختلافات الفقہاء ۔ آخر الذکر کتاب ایسے مباحث پر مشتمل ہے جن کے ذریعہ فقہ اسلامی کے تمام مذاہب کو قریب لانے کی کوشش کی گئی ہے ۔[2] مگر مذہب طبری پانچویں صدی ہجری کے وسط میں ختم ہوگیا اور اب اس کا ذکر صرف تاریخ کی کتابوں میں ملتا ہے ۔

---

[1] ان کے باقی مقلدین اور شاگردوں کے نام فہرست مصنفہ ابن ندیم میں دیکھو ۔ صفحہ ۳۲۷—۳۲۹ ۔

[2] اس کا کچھ حصہ قلمی، مصر کے کتب خانہ میں موجود ہے جو سنہ ۱۳۲۰ ھ میں قاہرہ میں طبع ہؤا ۔

فصل هفتم

مذاهب شیعه

اهل شیعه

جن مذاهب کا هم نے اوپر ذکر کیا، وہ اهل سنت کی طرف منسوب هونے کے سبب سنی مذاهب کہلاتے هیں ۔ سنی حضرات رسول کریم صلعم کی وفات کے بعد بالترتیب حضرت ابو بکر صدیق رض، حضرت عمر بن خطاب رض اور حضرت عثمان بن عفان رض کی خلافت کے قائل هیں ۔

ایک جماعت نے سنیوں کی مخالفت کرتے هوئے کہا کہ تینوں مذکورہ بالا خلفائے راشدین کے مقابلے میں حضرت علی رض اس لئے خلافت کے زیادہ حقدار تھے کہ وہ نبیٔ کریم صلعم کے اهل بیت میں سے هیں ، آنحضرت صلعم کے عم زاد بھائی هیں اور آپ کی صاحبزادی حضرت فاطمۃالزہراء رض کے شوهر هیں ۔ وہ مردوں میں سب سے پہلے اسلام لائے اور ان کے قول کے مطابق نبی کریم صلعم نے اپنے بعد حضرت علی رض کے لئے خلافت کی وصیت فرمائی تھی ۔ چونکہ وہ صرف حضرت علی رض کو امیر مانتے هیں اس لئے شیعۂ علی کہلاتے هیں ۔ اهل شیعہ تمام دنیا میں مسلمان آبادی کا دسواں حصہ هیں ۔[1]

حقیقت میں سنی شیعہ کا یہ اختلاف سیاسی بنا پر تھا ، جو تاریخ اسلامی کے ابتدائی دور سے باقی چلا آرہا ہے ۔ کیونکہ اهل شیعہ نے همیشہ یہ کوشش کی کہ خلفائے راشدین یعنی حضرت ابوبکر رض و عمر رض و عثمان رض خلفائے بنی امیہ اور خلفائے بنی عباس سے هی بیت کا حق واپس دلائیں ۔ مگر اس قسم کا اختلاف اس زمانہ میں کسی طرح بھی قرین عقل نہیں هو سکتا ۔

سنی اور شیعہ میں اور بھی کئی حیثیتوں سے اختلاف ہے ، جیسے مسئلۂ امامت ، مسئلۂ اجتہاد ، شرعی دلائل ، مذهبی اصول و فروع ،

---

[1] دیکھو کتاب ماسنیون (Annuaire du monde Musulman) مطبوعہ پیرس ۱۹۲۹ء ، صفحہ ۳۲ و ۳۸ ۔

عبادات اور معاملات وغیرہ میں ۔ ان میں سے بعض مسائل کا حال ہم آئندہ اپنے موقع پر بیان کریں گے ۔

مسئلۂ امامت میں اہل شیعہ کے بھی کئی فرقے ہو گئے ہیں ، جن میں زیادہ اہم یہ ہیں : امامیہ ، زیدیہ اور اسمٰعیلیہ ۔ یہ تینوں فرقے اس بات پر متفق ہیں کہ امامت صرف اہل بیت کا حق ہے ۔ وہ پہلے چار اماموں کے بارے میں بھی متفق الرائے ہیں ، کیونکہ ان سب کے نزدیک حضرت علی بن ابی طالب ، حسن ، حسین اور زین العابدین چاروں امام برحق ہیں ۔ البتہ دیگر اصول میں آن کا اختلاف ہے ۔ فرقۂ زیدیہ زید بن علی کی امامت کا قائل ہے ، اور باقی فرقے ابو جعفر ، محمد باقر اور ان کے بعد جعفر صادق کی امامت کے قائل ہیں ۔ یہ لوگ دو فرقوں میں تقسیم ہو گئے ۔ ایک فرقہ اسمٰعیلیہ تو اس بات کا قائل ہے کہ ساتویں امام اسمٰعیل بن جعفر صادق ہیں ، اور دوسرا امامیہ یا اثنا عشریہ علی الترتیب ائمۂ ذیل کی امامت کا قائل ہے : موسیٰ کاظم ، علی رضا ، محمد جواد ، علی ہادی اور حسن عسکری، اور ان کے بعد بارھویں امام محمد مہدی منتظر (جن کا انتظار ہے) ۔ اس موقع پر ان تمام فرقوں کا مختصر حال لکھنا مناسب ہوگا۔[1]

شیعہ امامیہ

یہ فرقہ اثنا عشریہ کہلاتا ہے اس لئے کہ یہ بارہ ائمۂ مذکورین کے برحق ہونے کا قائل ہے اور اس فرقہ کا نام امامیہ اس لئے ہوا کہ یہ مسئلۂ امامت کو سب سے زیادہ اہمیت دیتا ہے ۔ اماموں کے معصوم ہونے کا عقیدہ رکھتا ہے اور امام مہدی منتظر کا قائل ہے۔[2]

---

[1] دیکھو ضحی الاسلام ، جلد ۳ ، صفحہ ۲۰۸ اور اس کے بعد ۔

[2] دیکھو الملل والنحل ، تصنیف شہرستانی (بر حاشیہ فصل فی الملل والاھواء والنحل مؤلفہ ابن حزم ، مطبوعہ مصر ، ۱۳۴۸ھ ، جلد ۲ ، صفحہ ۲ اور اس کے بعد) نیز دیکھو ضحی الاسلام (جلد ۳ ، صفحہ ۲۱۵ و ۲۲۶ تا ۲۴۹) مہدی منتظر کے متعلق، کہ وہ اپنے دشمنوں کو شکست دیں گے اور دنیا میں عدل و انصاف قائم کریں گے اور اہل شیعہ کے عمل تقیہ کے متعلق ۔ تقیہ سے مراد ہے اپنے مخفی نظام کا اس وقت تک جاری رکھنا جب تک کہ منصوبہ بندی پوری نہ ہو ۔

اهل شیعه کے نزدیک شریعت کے دلائل یعنی قانون کے مآخذ کتاب، سنت اور اجماع هیں۔ قرآن کریم کی تحریف میں آن کے ائمه کا اختلاف هے، مگر فیصله کن قول یهی هے که تحریف نهیں هوئی۔[1] اهل شیعه کے نزدیک صرف وهی احادیث مقبول هیں جن کی روایت اهل بیت سے کی گئی هو۔ ایسی احادیث کو وه اخبار کهتے هیں۔

اهل شیعه کے نزدیک اجماع کا مفهوم صرف یه نهیں که ان کے علماء کسی قول پر متفق هو جائیں، بلکه یه هے که ان کے علماء امام معصوم کے کسی قول پر متفق هوں۔[2] رها قیاس تو وه آن کے اخباریین یعنی محدثین کے نزدیک تو حرام مطلق هے لیکن ان کے علمائے اصول کے نزدیک قابل قبول هے۔[3]

سنی شیعه کا یه اختلاف اصول فقه کے لحاظ سے هے، لیکن فروع کے اعتبار سے مذهب امامیه مذهب شافعی سے کچھ زیاده مختلف نهیں هے، حتیٰ که بعض علماء نے تو مذهب امامیه کو اهل سنت کے چار مذاهب کے بعد پانچواں مذهب قرار دیا هے۔ فروع میں اختلافی مسائل متعه یعنی نکاح مؤقت کا جواز اور مسائل وراثت وغیره هیں۔

شیعۂ امامیه کے نزدیک سب سے زیاده مشهور امام جعفر صادق (سنه ۸۰ یا ۸۳ — ۱۴۸ھ) هیں۔ آپ اکابر مجتهدین میں سے تهے اور حق گوئی، بزرگی اور فضیلت علمی آپ کا طرۂ امتیاز تها۔ فرقۂ امامیه کی فقه کو بعض اوقات آپ هی کی طرف منسوب کرتے هیں اور اسے مذهب جعفری کهتے هیں۔ اسی فرقۂ امامیه میں زراره بن اعین (متوفی سنه ۱۵۰ھ) اور آپ کے دو صاحبزادے حسین و حسن وغیره بهت مشهور هیں۔[4]

---

[1] دیکهو وسیلة الوسائل فی شرح الوسائل علم اصول میں، مصنفه سید محمد باقر مطبع تبریزی ۱۲۹۰ھ، صفحه ۶۱۔

[2] دیکهو حل العقول لعقد القحول، تصنیف محمد باقر مرتضیٰ طباطبائی وسیلة الوسائل کے ساتهه طبع هوئی۔ صفحه ۴۴۔

[3] دیکهو تذکرة الفقهاء محلی کی (جلد ۱، صفحه ۱) اور وسیلة الوسائل (صفحه ۷) اور حل العقول (صفحه ۵۳)۔

[4] دیکهو فهرست ابن ندیم، صفحه ۲۰۷-۳۱۳ و ۲۷۵-۲۷۹۔ ان کی مشهور کتابیں یه هیں: کتاب شرائع الاسلام، تصنیف جعفر بن حسن حلی عرف محقق

(باقی اگلے صفحه پر)

فرقۂ امامیه یقیناً شیعه کے تمام فرقوں میں سب سے بڑا ہے ۔ اس فرقه کے معتقدین ایران میں تقریباً ستر لاکھ ، ہند میں پچاس لاکھ ، عراق میں پندرہ لاکھ ، لبنان میں ایک لاکھ چھپن ہزار سے کچھ زیادہ[1] اور شام میں تقریباً گیارہ ہزار ہیں۔[2]

حکومت ایران کا مذہب خاندان صفویه (منسوب باسماعیل صفوی ۹۰۷ھ (مطابق ۱۵۰۱ء) کے عہد سے امامیه چلا آتا ہے ۔ اٹھارھویں صدی عیسوی میں ایران میں سنی و شیعه کو متحد کرنے کی غرض سے بہت سی کوششیں ہوئیں لیکن ناکام رہیں۔[3]

شام اور لبنان میں فرقۂ امامیه کے معتقدین کو متوالی کہا جاتا ہے ۔ یعنی پیروان علی بن ابی طالب اور ان کے لئے لبنان میں خاص شرعی عدالتیں ہیں ، جن میں اس فرقه کے لوگوں کے شخصی معاملات پر غور کیا جاتا ہے اور وہ عدالتیں محاکم جعفریة کے نام سے موسوم ہیں ۔

شیعۂ زیدیه

شیعه کا یه فرقه اهل شیعه کے پانچویں امام زید بن علی کی امامت اور ان کے بعد اولاد فاطمه بنت نبی صلعم کی امامت کے قائل ہیں ۔ امام زید ۱۲۲ھ میں بنی امیه کے خلیفه هشام بن عبد الملک کے آدمیوں کے ساتھ جنگ کرتے ہوئے شہید ہوئے ۔ اسی طرح تین سال بعد ان کے بیٹے یحییٰ خلیفه ولید بن یزید کے خلاف جنگ میں شہید ہوئے ۔

زیدی مجتہدین میں یه مشہور ہیں : 'حسن بن صالح بن حی (متوفی سنه ۱۶۸ھ) ، حسن بن زید بن محمد جن کا لقب الامام الداعی الی الحق تھا اور

(متوفی ۶۷۶ھ یا ۱۲۷۷م) اور اس کی شرح جواہرالکلام ، تصنیف محمد حسن نجفی (متوفی وسط تیرھویں صدی ہجری) اور تذکرۃ الفقہاء ، تصنیف محسن بن یوسف حلی دو جزوں میں اور کتاب مفتاح الکرامة شرح قواعد العلامه ، تصنیف محمد جواد بن محمد حسینی عاملی (متوفی ۱۲۲۶ھ) اور کتاب وسائل الشیعه الی مسائل الشریعة ، تصنیف محمد بن حسن بن علی حر عاملی (متوفی ۱۱۰۴ھ) اور کتب احادیث جن کا بیان آگے آئے گا ۔

[1] ۸۳۲ ، ۱۵۶ سنه ۱۹۳۲م کے حساب سے ۔

[2] ۹۷۴ ، ۱۰ اس تقریر میں جو جامعة الامم نے سنه ۱۹۳۴م پیش کی ۔

[3] دیکھو تقاریر گولڈ زجر Le Dogme et La Loide L, Islam.

جو ۲۵۰ھ سے اپنے سن وفات (۲۷۰ھ) تک طبرستان کے بادشاہ رہے، قاسم بن ابراہیم علوی، ان کے پوتے ہادی یحییٰ اور ابو جعفر مرادی وغیرہم۔[1]

شیعۂ زیدیہ کی سب سے زیادہ قدیم کتاب "المجموع" ہے۔ جو ان احادیث اور فتاویٰ پر مشتمل ہے جو امام زید بن علی سے روایت کئے گئے ہیں اور جن کی ترتیب مضامین کے لحاظ سے ہے۔[2] آج کل ان کے علم فقہ کی سب سے زیادہ مشہور کتاب "الروض النضیر شرح مجموع الفقہ الکبیر" ہے۔ جو شرف الدین حسین بن علی احمد حسینی (متوفی سنہ ۱۲۲۱ھ) کی تالیف ہے۔[3]

شیعہ زیدیہ حضرت علی رض سے پہلے خلفائے راشدین پر حکم لگانے میں اعتدال پسندی سے کام لیتے ہیں، اسی واسطے وہ حضرت ابوبکر اور حضرت عمر رض کی امامت کے قائل ہیں۔ کیونکہ ان کے نزدیک افضل کے ہوتے ہوئے مفضول کی امامت جائز ہے۔[4] شیعہ کا یہ فرقہ اہل سنت کے مذاہب سے زیادہ قریب ہے اور آج کل شیعۂ زیدیہ کا مرکز یمن ہے۔ جہاں ان کی تعداد تیس لاکھ سے کچھ زیادہ ہے۔

شیعہ اسماعیلیہ

شیعہ کا یہ چھوٹا سا فرقہ موسیٰ کاظم کی امامت کا قائل نہیں، بلکہ وہ ان کے بڑے بھائی اسماعیل کی امامت کے قائل ہیں۔ یہ مذہب مصر میں ظاہر ہوا اور خلفائے فاطمیہ بھی جن کی خلافت مصر میں ۹۰۹م سے ۱۱۶۱م تک رہی، اسی مذہب کے پیرو تھے۔ آج کل شیعۂ اسماعیلیہ کے دو فرقے ہیں: ایک اسماعیلیہ شرقیہ اور دوسرا اسماعیلیہ غربیہ۔

---

[1] دیکھو فہرست ابن ندیم، صفحہ ۲۷۴۔

[2] گریفنی (Grifini) نے میلانو سے ۱۹۱۹ء میں طبع کیا۔

[3] عباس بن احمد حسینی یمنی کے تتمہ کے پانچ اجزاء کے ساتھ طبع ہوئی، مطبع سعادہ، مصر، ۱۳۴۷-۱۳۴۹ھ۔

[4] الملل والنحل، تصنیف شہرستانی (ابن حزم کی کتاب کے حاشیہ پر)، جلد ۱، صفحہ ۱۶۰۔

اسماعیلیہ شرقیہ کا مرکز ہندوستان ہے اور اس کے پیرو ایران اور وسط ایشیا میں بھی ہیں ۔ اس فرقہ کے قائد سلطان محمد شاہ عرف آغا خان ہیں، جو ان کے نزدیک نبی صلعم کے بعد اڑتالیسویں امام ہیں ۔ اس فرقہ کے لوگ اپنے مال کا عشر یعنی دسواں حصہ انہیں کو دیتے ہیں ۔ ان کی تعداد برطانیہ ہند میں تقریباً دس لاکھ ہے ۔[1]

اسماعیلیہ غربیہ جنوبی عرب کے علاقہ میں، خلیج فارس کے قرب و جوار میں اور شام میں حماۃ اور لاذقیۃ کے پہاڑی علاقوں میں آباد ہیں ۔ شام میں اسماعیلیوں اور علویوں کی تعداد تقریباً ساڑھے بیس ہزار ہے ۔[2] فقہ اسماعیلیہ مشہور نہیں ۔ فقہی مسائل میں اسماعیلی لوگ 'دعائم الاسلام' پر اعتماد کرتے ہیں، جس کے مؤلف قاضی نعمان بن محمد تمیمی مغربی (متوفی ۳۶۳ھ) ہیں ۔ اس کتاب کے متعدد قلمی نسخے موجود ہیں، مگر پوری کتاب تاحال شائع نہیں ہوئی ۔ اس میں سے کتاب الوصیۃ، کتاب الجہاد اور المقدمات کو جناب آصف بن علی اصغر فیضی نے سنہ ۱۹۵۱ء میں مصر میں چھپوا کر شائع کیا ۔[3]

---

[1] دیکھو کتاب ماسنیون (Annvair du monde-Musulman)، مطبوعہ پیرس، ۱۹۲۳ء، صفحہ ۳۹۱ ۔

[2] جو اعداد و شمار جامعۃ الاقوام کے سامنے ۱۹۳۴ء میں پیش کئے گئے ۔

[3] دیکھو کتاب "المقدمۃ لدرس التشریع الاسلامی"، تالیف فیضی (انگریزی میں) مطبوعہ آکسفورڈ، ۱۹۳۱ء، صفحہ ۳۲-۳۳ ۔ دیکھو کتب اسماعیلیہ کے مصنفین کے نام فہرست ابن ندیم میں، صفحہ ۲۶۷ اور اس کے بعد ۔

فصل ہشتم

حکومت عثمانیہ کے قوانین اور مجلۃالاحکام العدلیۃ

سرکاری طور پر اسلامی قوانین کی تدوین کا خیال

گذشتہ فصل میں ہم نے اسلامی فرقوں اور ان کے اصولی اور فروعی اختلافات کو بیان کیا ہے ۔ ہم نے قانون سازی کا حال اس جمود و خمود کے زمانہ میں دیکھ لیا ، جو مسلمانوں کے عہد زریں کے بعد آیا ۔ ہم نے اس بات کی بھی وضاحت کر دی ہے کہ کس طرح اجتہاد موقوف ہو کر تقلید کا عام رواج ہؤا اور کیوں کر مختصر متنوں کی شرحیں اور شرحوں کی شرحیں ، حواشی اور ضمیمے ، فتاویٰ کے مجموعے اور ان پر تنقیحی مضامین وغیرہ اتنی کثرت سے تالیف ہوئے کہ فقہ کے موضوع پر غور و خوض کرنا ایک دشوار کام ہو گیا ۔

سب سے زیادہ دشواری یہ تھی کہ احکام شرعیہ کی تدوین مسائل معاملات میں سرکاری طور پر عمل میں نہ آئی تھی ۔ البتہ قرآن کریم حضرت عثمانؓ کے زمانے میں ۳۰ھ (مطابق ۶۵۰ء) میں ایک قراءت کے مطابق جمع ہو گیا تھا ، لیکن احادیث اس دروبست کے ساتھ جمع نہیں کی گئی تھیں ، کیونکہ حضرت عمرؓ نے احادیث جمع کرنے کو اس لئے ناپسند فرمایا کہ مبادا لوگ احادیث میں منہمک ہو کر قرآن کریم چھوڑ دیں ۔

خلیفہ اموی عمر بن عبدالعزیز نے دوسری صدی ہجری (مطابق آٹھویں صدی عیسوی) کے اوائل میں احادیث جمع کرنے کا ارادہ کیا ۔ چنانچہ آپ نے علم اور ارباب علم کے ختم ہو جانے کے خوف سے ابوبکر بن حزم کو احادیث تلاش کرکے ضبط تحریر میں لانے کا حکم دیا ۔ مگر وہ اپنے مقصد میں اس لئے کامیاب نہ ہو سکے کہ احادیث جمع کرنے کا کام ختم ہونے سے پہلے ہی آپ کی وفات ہوگئی ۔[1] اسی طرح مسائل متعلقہ معاملات بھی قانونی

---

[1] تنویرالحوالک شرح موطا امام مالک ، جلد اول ، صفحہ ۴ ۔

شکل میں جمع نہ ہو سکے۔ اس کا نتیجہ یہ ہؤا کہ اختلاف آراء اور اجتہاد کے باعث مختلف فتوے دیئے جانے لگے۔

ابن المقفع اور خلیفہ ابو منصور کی مساعی

عبد اللہ ابن مقفع (متوفی ۱۴۳ھ) فارسی النسل تھے۔ وہ ایک قادر الکلام صاحب قلم تھے، جو اپنے علم و فضل اور بلاغت بیان کے سبب سے مشہور تھے۔ انھوں نے فارسی کتابوں کا عربی زبان میں ترجمہ کرکے بھی بڑی شہرت حاصل کی۔[1]

ابن مقفع نے جب عہد عباسی کے ابتدائی دور میں مذہبی مسائل میں لوگوں کی پریشان خیالی دیکھی تو خلیفہ ابو جعفر منصور کو "رسالۃ الصحابۃ" کے عنوان سے ایک تقریر لکھ بھیجی، جس میں اجتہاد کی بے ضابطگی اور فتاویٰ کے اختلافات کے نقصانات واضح کئے اور تمام ممالک محروسہ کے لئے ایک ایسے ضابطۂ قانون کی تشکیل کے فوائد بیان کیے جو قرآن و سنت کے مطابق ہو۔ انھوں نے یہ بھی لکھا کہ جس مسئلہ کا خاطر خواہ جواب قرآن و سنت میں نہ مل سکے، اس میں اجتہاد بالرائے سے کام لیا جائے اور عدل و انصاف اور فلاح عامہ کا قرار واقعی لحاظ رکھا جائے۔

اسی رسالہ میں ابن مقفع کا اسی طرح کا انداز خیال ملاحظہ ہو:
"امیر المومنین کو ان دونوں شہروں اور ان کے علاوہ مملکت کے دیگر اطراف و اکناف کی حالت پر خاص توجہ کرنی چاہیے کہ وہاں متضاد احکام کی بے ضابطگی نے کس قدر خطرناک صورت اختیار کر لی ہے۔ پس اگر امیر المومنین ان مختلف احکام اور فتاویٰ کے بارے میں حکم صادر کرنا مناسب خیال کرتے ہیں تو اس کی صورت یہ ہونی چاہیے کہ وہ تمام ضبط تحریر میں لاکر خلیفہ کے سامنے پیش کیے جائیں اور ان کے ساتھ ہی سنت یا قیاس کے وہ دلائل بھی پیش کیے جائیں جن سے ہر فرقہ نے استدلال کیا ہو۔ پھر امیر المومنین ان پر خود غور فرما کر اپنی رائے سے فیصلہ صادر کریں اور اس فیصلہ کے خلاف باقی فیصلوں کو ممنوع قرار دیں۔ اس

---

[1] ابن مقفع نے فارسی کی مشہور کتاب کلیلہ و دمنہ کا عربی میں ترجمہ کیا۔

طرح فتاویٰ کی ایک مکمل کتاب تیار ہو جائے گی ۔ ہم دعا کرتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ ان مختلف رطب و یابس فتووں کو ایک صحیح فیصلہ کی صورت دے ۔ اور ہمیں امید ہے کہ دستورالعمل میں یکسانی پیدا کرنے کی غرض سے مختلف احکام و فتاویٰ جمع کرنے کا کام امیر المومنین کی رائے اور فرمان کے ذریعہ پورا ہوگا۔"[1]

ابن المقفع کی یہ تجویز تھی جو اس لئے بروئے کار نہ آسکی کہ اس میں فقہاء اور ارباب حکومت کو یہ خطرہ تھا کہ کہیں وہ شریعت اسلامی کے مسائل میں اجتہاد بالرائے کرتے وقت کسی غلطی کے مرتکب نہ ہو جائیں ۔ دوسرے وہ یہ بات بھی پسند نہ کرتے تھے کہ لوگوں کو اپنی تقلید پر مجبور کرکے اُن کے اعمال کی تمام ذمہ داری اپنے اوپر لیں ۔[2]

اس امر کی تائید خلیفہ ابو جعفر منصور کی اس روایت سے ہوتی ہے کہ جب انہوں نے ۱۳۸ھ (مطابق ۷۶۵ء) میں حج کیا تو امام مالک بن انس سے فرمائش کی کہ وہ لوگوں کو اپنے مذہب کی تقلید پر آمادہ کریں۔ لیکن امام مالک نے یہ فرماتے ہوئے انکار کر دیا کہ "ہر فرقہ کے پیش رو اور ائمہ ہیں ، اس لئے اگر امیرالمومنین (اللہ ان کی مدد کرے) لوگوں کو اپنے حال پر چھوڑ دیں تو بہتر ہو۔"

پھر ابو جعفر نے ۱۶۳ھ (مطابق ۷۷۷ء) میں حج کے دن امام مالک کے سامنے اپنی تجویز دوبارہ پیش کرتے ہوئے کہا : "اے عبداللہ ! آپ کتب فقہ کی اس طرح تدوین کیجیے کہ اس میں نہ تو عبداللہ بن عمر جیسی سختی ہو ، نہ عبداللہ بن عباس جیسی نرمی اور نہ ابن مسعود جیسی ندرت پسندی ، بلکہ ہر مسئلہ میں ایسی راہ اعتدال اختیار کیجیے جس پر ائمہ اور صحابہ سب متفق ہوں ۔ ہم انشاء اللہ لوگوں کو آپ کے علم اور کتابوں کی ترغیب دیں گے ، تمام شہروں میں اُن کی اشاعت کریں گے اور لوگوں سے وعدہ لیں گے کہ وہ ان کے خلاف نہ چلیں۔"[3] چنانچہ امام مالک

---

[1] تاریخ القضاء فی الاسلام ، تصنیف جناب عرنوس ، صفحہ ۸۳-۸۵ ۔

[2] بعد میں ہم ائمہ کے ان اقوال کا ذکر کریں گے جو تقلید کی مذمت میں ہیں ۔

[3] دیکھو الامامۃ والسیاسۃ ، تصنیف ابن قتیبہ (جلد ۲ ، صفحہ ۱۵۰-۱۵۹) اور دیکھو الانتقاء ، تصنیف ابن عبدالبر (صفحہ ۳۱) ۔

نے موطأ لکھی ، جس کا ذکر اوپر گزر چکا ۔ لیکن آپ نے اپنے مذہب کی ترغیب دینے کو پسند نہ فرمایا اور خلیفہ ہارون رشید کے زمانہ میں بھی آپ کا یہی مسلک رہا ۔

جیسا کہ ہم نے بیان کیا ، صورت حال یہی رہی کہ عہد عثمانی تک سرکاری طور پر قوانین فقہیہ کی تدوین نہ ہوئی ۔ جو شخص کسی مسئلہ کے بارے میں حکم شرعی معلوم کرنا چاہتا ، وہ یا تو فقہ کی کتابوں اور ان کی شروح و حواشی میں اسے تلاش کرتا تھا یا فتاویٰ کی مختلف کتابوں میں ۔

فتاویٰ ہندیہ

گیارھویں صدی ہجری (مطابق سترھویں صدی میلادی) میں ہندوستان کے بادشاہ اورنگ زیب بہادر عالمگیر نے فتاویٰ جمع کرنے کا اہتمام کیا۔[1] اس مقصد کے لیے اس نے شیخ نظام کی زیر قیادت ہندوستان کے مشاہیر علماء کی ایک کمیٹی بنائی ، تاکہ وہ ''ایک ایسی جامع کتاب تالیف کریں جس میں ظاہر روایات کے وہ تمام مسائل آجائیں جس پر تمام علمائے فقہ متفق ہیں اور جس کی رو سے بڑے بڑے علماء فتویٰ دیتے ہیں ۔ نیز اس میں ایسے نادر فیصلہ جات جمع کریں ، جنہیں تمام علماء کا حسن قبول حاصل ہو۔'' چنانچہ انھوں نے اس قسم کے تمام مسائل فقہیہ ایک کتاب میں جمع کر دیئے جو فتاویٰ ہندیہ یا فتاویٰ عالمگیریہ کے نام سے مشہور ہے ۔

فتاویٰ عالمگیریہ ایک جامع کتاب ہے جس کی چھ ضخیم جلدیں ہیں اور اس کی ترتیب مرغینانی کی کتاب ہدایۃ کے مطابق ہے ۔ اس میں فقہ اسلامی کی دیگر کتابوں کی طرح عبادات اور معاملات دونوں قسم کے مسائل ہیں ۔ یہ کتاب ہمیشہ فقہ حنفی کا مشہور ماخذ رہی ہے ۔ فتاویٰ کا یہ مجموعہ نیم سرکاری حیثیت رکھتا ہے ۔ یہ نہ تو قوانین جدیدہ کی طرح واجب العمل ہے اور نہ اسلوب و ترتیب میں اُن کے مشابہ ہے ۔ بلکہ یہ صرف فقہ کے مسائل کثیرہ کا مجموعہ ہے ۔ اس میں بعض مسائل حقیقی اور صریح ہیں اور

---

[1] شہنشاہ عالمگیر کا سن پیدائش ۱۰۲۸ ھ (مطابق ۱۶۱۸ء) ہے اور سن وفات ۱۱۱۸ ھ (مطابق ۱۷۰۷ء) ۔ حالات زندگی کے لئے ملاحظہ ہو قاموس الاعلام از سامی بیگ (مطبوعہ استنبول ۱۳۰۶ جلد چہارم صفحہ ۳۰۴۹) اور انسائکلوپیڈیا آف اسلام مطبوعہ یورپ بذیل کلمہ ''اورنگ زیب''

بعض فرضی اور قیاسی۔ البتہ اس میں ہر مسئلہ کے متعلق علماء کے اختیار کردہ اور مفتیٰ بہ اقوال درج ہیں۔

قوانین عثمانیہ (ٹرکی)

آنیسویں صدی عیسوی میں جب یورپ کے قوانین جدیدہ کی تدوین ہوئی تو حکومت عثمانیہ نے بھی ایسے قوانین کی تنفیذ ضروری سمجھی جو دور جدید کے تقاضوں کو پورا کر سکیں۔

چنانچہ ۱۸۵۰ء میں فرانسیسی قانون کے مطابق قانون تجارت نافذ کیا گیا اور ۱۸۵۷ء میں قانون اراضی نافذ ہؤا۔ اس کے بعد فرانسیسی قانون کے نمونہ پر قانون فوجداری وضع کیا گیا۔ لیکن بعد میں اس میں اطالوی قانون کے مطابق بہت سی ترمیمیں کر دی گئیں۔ پھر ۱۸۶۱ء میں تجارتی عدالتوں کا قانون اساسی نافذ ہؤا، ۱۸۶۸ء میں تجارت بحری کا قانون، ۱۸۸۰ء میں عدالتہائے دیوانی کا قانون اساسی بنایا گیا اور ۱۹۱۱ء میں اس کا تکملہ وضع ہؤا اور ۱۹۰۶ء میں قانون اجراء جاری ہؤا۔ ان کے علاوہ اور کئی خاص قانون وضع کیے گئے، جیسے یتیموں کے مال کی تنظیم، اور حکام صلح کا قانون اور شرعی عدالتوں کا قانون اساسی وغیرہا۔

حکومت عثمانیہ کی قانونی کتابیں غیر ملکی قوانین سے متأثر ہیں، چنانچہ ان کا اکثر حصہ ترتیب ابواب کے لحاظ سے بھی اور الفاظ و مفہوم کے اعتبار سے بھی غیر ملکی قوانین سے ماخوذ ہے۔ تجارتی ضروریات کے سبب سے اور معاشرۂ انسانی کے بدلتے ہوئے حالات کے باعث حکومت عثمانیہ کو یہ راہ اختیار کرنی پڑی۔ یہی وجہ ہے کہ حکومت عثمانیہ کی بعض قانونی کتابیں تو شریعت اسلامی کے موافق ہیں اور بعض مخالف۔

مثلاً حکومت عثمانیہ کے قانون تعزیرات نے شریعت اسلامی کی بعض سزاؤں (جیسے چور کا ہاتھ کاٹنا اور کوڑے لگانا وغیرہ) کو برقرار نہیں رکھا۔ اسی طرح عدالتہائے دیوانی کے قانون اساسی کی دفعہ ۱۱۲ کی رو سے حرمت سود (ربا) کے برخلاف وہ فائدہ، جو مروجہ تجارتی لین دین میں قانون سود کے مطابق فریقین طے کر لیں، جائز ہے۔[1] یہاں اس

[1] دیکھو سود کے نئے قانون کی دفعہ اول میں جو ۱۸۸۷ء کو نافذ ہؤا۔

موضوع پر مزید بحث کی گنجائش نہیں ، ورنہ ہم اپنے موضوع سے ہٹ جائیں گے ۔

مجلۃ الاحکام العدلیۃ

روں یورپ کی طرح حکومت عثمانیہ نے بھی قانون مدنی وضع کرنے کا ارادہ کیا ۔ چنانچہ اس نے علمائے قانون کی ایک مجلس زیر قیادت احمد جودت پاشا ، ناظم محکمہ احکام عدلیہ ، قائم کی جس کے ممبر شروع میں سات تھے : جناب احمد خلوصی ، احمد حلمی ممبر محکمہ احکام عدلیہ ، محمد امین جندی ، سیف الدین ممبر مجلس شوریٰ ، سید خلیل ناظر اوقاف اور شیخ محمد علاء الدین بن عابدین ۔[1] دوران کار میں مجلس میں کچھ تبدیلیاں بھی ہوئیں ، کچھ ممبر بدلے گئے اور کچھ ممبروں کا اضافہ ہوا ۔

مجلس کا مقصد یہ تھا کہ فقہی معاملات کے بارے میں ایک ایسی کتاب تالیف کی جائے جو باضابطہ ہو ، سہل الماخذ ہو ، اختلافات سے پاک ہو ، مفتیٰ بہ اقوال پر مشتمل ہو اور ہر ایک کے لئے اس کا مطالعہ آسان ہو ۔

مجلس نے اپنی اس رپورٹ میں جو اس نے محرم ۱۲۸۶ھ (مطابق ۱۸۶۹ء) کو صدر اعظم عالی پاشا کی خدمت میں پیش کی تھی ، مجلہ کی تدوین کی غرض و غایت یوں بیان کی کہ "علم فقہ ایک ناپیدا کنار سمندر ہے ۔ اس کی باریکیاں سمجھنے اور پیچیدگیاں حل کرنے کے لیے تبحر علمی اور مہارت تامہ کی ضرورت ہے ، خصوصاً مذہب حنفی کے بارے میں ۔ کیونکہ حنفی مذہب میں مختلف طبقہ اور درجہ کے بہت سے مجتہد ہوئے ہیں ۔ جن میں باہمی اختلافات کی کثرت ہے ۔ اس کے علاوہ فقہ حنفی کے مسائل کی

---

[1] شیخ محمد علاء الدین بن عابدین ، عیون الاخیار لتکملۃ رد مختار کے مؤلف ہیں ۔ وہ محمد امین بن عابدین (متوفی ۱۳۵۲ھ ، مطابق ۱۸۳۶م) کے بیٹے ہیں اور کتاب العقود الدریۃ فی تنقیح فتاوی الحامدیہ اور کتاب رد المختار علی درالمختار شرح تنویرالابصار جو حاشیہ ابن عابدین وغیرہ کے نام سے مشہور ہے ، کے مصنف ہیں ۔ شیخ محمد علاء الدین نے اپنے تکملہ کے شروع میں (صفحہ ۴ پر) ذکر کیا ہے کہ وہ تقریباً تین سال کے بعد اس لئے مجلس مجلہ سے استعفا دے کر اپنے وطن دمشق (شام) چلے گئے تھے کہ ان کے دل پر وطن ، اہل و عیال اور احباب چھوڑنے کا بہت صدمہ تھا ۔

ایسی تنقیح نہیں ہوئی، جیسی فقہ شافعی میں ہوئی ہے۔ بلکہ اس کے مسائل ایسے متفرق اور منتشر ہیں کہ ان میں قول صحیح کا پہچاننا اور ان پر مختلف حالات کا چسپاں کرنا بہت دشوار کام ہے۔ مزید برآں زمانہ بدلنے سے معاشرہ کے وہ مسائل بھی بدل جاتے ہیں جن کی بنیاد رسم و رواج پر ہوتی ہے۔"

مجلس سنہ ۱۲۸۵ ھ (مطابق ۱۸۶۹ ء) میں سال بھر قانون سازی کے کام میں مصروف رہی۔ اس کے بعد مقدمہ اور مجلہ کا باب اول مرتب کرکے شیخ الاسلام اور حکومت کے ارباب حل و عقد کے سامنے پیش کیا۔ اس میں ضروری اصلاحات و ترمیمات بھی کی گئیں۔ پھر مجلس کے ممبروں نے آپس میں کام اس طرح تقسیم کرلیا کہ مجلہ کا الگ الگ حصہ اُن کے سپرد ہوگیا مگر صدر مجلس تمام ابواب کی تدوین میں شریک رہا۔ مجلہ کی تالیف سنہ ۱۲۹۳ ھ (مطابق ۱۸۷۶ ء) میں مکمل ہوگئی۔ چنانچہ اس طرح حکومت عثمانیہ کے قانون مدنی کی تدوین ہوئی جو سلطان ترکی کے حکم سے "مجلۃ الاحکام العدلیہ" کے نام سے شائع ہؤا۔ [1]

مضامین مجلہ

مجلۃ الاحکام العدلیہ ۱۸۵۱ دفعات پر مشتمل ہے۔ اس میں ایک مقدمہ اور ۱۶ باب ہیں۔ مقدمہ میں ۱۰۰ دفعات ہیں۔ پہلی دفعہ میں علم فقہ کی تعریف اور اس کی قسمیں بیان کی گئی ہیں اور باقی دفعات میں عام قواعد کلیہ کا بیان ہے۔

مجلہ کے ابواب حسب ذیل ہیں: (۱) کتاب البیوع (خرید و فروخت)، (۲) کتاب الاجارۃ (ٹھیکہ وغیرہ)، (۳) کتاب الکفالۃ (ضمانت)، (۴) کتاب الحوالۃ (حوالگی ہنڈی و چیک وغیرہ) (۵) کتاب الرھن، (۶) کتاب الامانات، (۷) کتاب الھبۃ (۸) کتاب الغصب والاتلاف، (۹) کتاب الحجر والاکراہ والشفعہ، (۱۰) کتاب الشرکات (کمپنی ھا)، (۱۱) کتاب الوکالۃ، (۱۲) کتاب الصلح والابراء (مصالحت و واجبات

---

[1] مجلہ کے لغوی معنی ہیں صحیفہ کے ہیں جس میں عقل و دانائی کی باتیں ہوں۔ یا عربی زبان میں ہر کتاب کو مجلہ کہہ دیتے ہیں (لسان العرب جلد ۱۳ صفحہ ۱۲۷)۔

کی معافی) (۱۳) کتاب الاقرار، (۱۴) کتاب الدعوی، (۱۵) کتاب البینات والتحلیف (ثبوت دعویٰ اور حلف)، (۱۶) کتاب القضاء۔

مجلہ کے اکثر احکام و مسائل مذہب حنفی کی ظاہر الروایۃ کتابوں سے ماخوذ ہیں اور جس مسئلہ میں امام اعظم اور صاحبین کا اختلاف ہے وہاں مجلہ میں وہ مسلک اختیار کیا گیا ہے جو زمانہ کے تقاضوں اور مصلحت عامہ کے لحاظ سے زیادہ منفعت بخش ہے۔ مثلاً بیوقوف کی بیع کے مسئلہ میں مجلہ نے امام اعظم کی رائے ترک کرکے صاحبین کا مسلک اختیار کیا ہے کہ وہ بیع نافذ نہ ہوگی۔ اسی طرح ان چیزوں کی بیع جن کے تیار کرنے کی فرمائش کارخانہ کو دی جائے کہ ایسی بیع کو مجلہ میں صاحبین کے مسلک کے مطابق جائز قرار دیا گیا ہے، وعلی ھذا القیاس۔

مجلہ میں صرف چند مسائل میں ظاہر الروایۃ کو چھوڑ کر دوسری روایتوں کو اختیار کیا گیا ہے، جیسے غصب کردہ چیز کے منافع کی ادائگی کے واجب ہونے میں مجلہ میں حنفی مذہب کے فقہائے متأخرین کی رائے کو ترجیح دی گئی ہے، جو مذہب شافعی سے زیادہ قریب ہے۔ اسی طرح ابو اللیث سمرقندی مؤلف النوازل کے اس قول کو ترجیح دی گئی ہے کہ مال منقول میں بیع الوفاء جائز ہے، جو کہ ظاہر الروایہ کے خلاف ہے۔

مجلہ نے حنفی فقہاء کے بعض ایسے اقوال کو بھی چھوڑ دیا ہے جن کا تعلق غیر اہم مسائل سے ہے، مگر بعض اوقات اس بارے میں خطا کی ہے مثلاً غبن فاحش کی تعریف میں مجلہ (دفعہ ۱۶۵) نے یہ فیصلہ دیا ہے کہ یہ غبن مال و اسباب میں نصف عشر، حیوانات میں عشر اور جائداد غیر منقولہ میں خمس محسوب ہوگا۔ حالانکہ حنفیہ کے نزدیک فتویٰ نصیر بن یحییٰ بلخی کی رائے کے مطابق ہے، جس نے غبن فاحش کا اعتبار اس پر کیا ہے جو مقدار مذکور سے زائد ہے نہ کہ اس کے مساوی پر۔

فتاویٰ عالمگیریہ اور فقہ اسلامی کی دیگر کتابوں کے برخلاف مجلہ میں عبادات اور عقوبات (تعزیرات) کے مسائل بیان نہیں کیے گئے بلکہ اس میں صرف ان مسائل فقہ کا ذکر ہے جن کا تعلق تمدنی زندگی کے معاملات سے ہے۔

مجلہ میں یورپ کے سول قانون کے مقابلہ میں کچھ خامیاں اور فروگزاشتیں ہیں جن میں سے قابل ذکر یہ ہیں:۔

اول یہ کہ مجلہ میں مسائل شخصی بیان نہیں کیے گئے ، جیسے نکاح ، طلاق ، نان و نفقہ ، بیٹا ہونا ، نسب ، ولایت ، نابالغ کی سر پرستی اور پرورش اولاد وغیرہ۔ صرف حجر (ممانعت بیع) کا ذکر باب نہم میں کیا گیا ہے ۔ اسی طرح مجلہ میں مسائل وراثت ، وصیت ، گم شدہ اور اوقاف کا ذکر نہیں کیا گیا ۔ نیز مجلہ میں بعض ایسے مسائل بھی بیان نہیں کیے گئے جو جدید سول قانون میں موجود ہیں ۔ مجلہ میں ایسے مسائل کو ترک کرنے کے چند اسباب ہیں۔ اول یہ کہ بعض مسائل میں اختلافات بڑی کثرت سے ہیں ۔ دوسرے یہ کہ مملکت عثمانیہ میں مختلف اقوام اور مختلف مذاہب کے لوگ آباد ہیں اور تیسرا سبب یہ ہے کہ اس وقت حکومت کی پالیسی غیر مسلموں کے ساتھ روادارانہ تھی اور حکومت نے انہیں مذہبی اور شخصی معاملات میں پوری آزادی دے رکھی تھی ۔

ایک مدت تک یہی کیفیت رہی ۔ یہاں تک کہ سنہ ۱۹۱۷ء میں حکومت نے قانون نکاح و طلاق وضع کیا جو قانون عائلہ (Family Law) کے نام سے ۸ محرم سنہ ۱۳۳۶ ھ (۱۳۳۳ مالیہ) کو جاری ہؤا ۔ اگرچہ یہ قانون در اصل حکومت کے مذہب حنفی کے مطابق ہے ، تاہم اس کے بہت سے مسائل دیگر مذاہب اسلامی سے لیے گئے ہیں ، جیسے نکاح بالجبر کا عدم جواز اور طلاق بحالت نشہ و طلاق بالجبر کا باطل ہونا اور نا اتفاقی کی صورت میں میاں بیوی کی تفریق وغیرہ ۔[1]

دوم یہ کہ مجلہ میں عہد و مواثیق کا عام نظریہ اختیار نہیں کیا گیا۔ مثلاً ایجاب و قبول کے قواعد کو جن کا تعلق ہر قسم کے معاہدات سے ہے، بیع و شراء کے باب میں لکھا ہے اور اکثر قانون فوجداری متفرق طور پر آن دفعات میں پائے جاتے ہیں جو کسی کا مال غصب کرنے یا تلف کرنے سے متعلق ہیں ۔

سوم مجلہ میں ناجائز بیع و شراء کا نظریہ اختیار کیا گیا ہے اور بعض معاہدات (عقود) کی صحت کے لئے ایسی شرطیں مقرر کی گئی ہیں جن سے باہمی معاہدہ کی آزادی سلب ہو جاتی ہے اور نہ اس بارے میں ایسی سہولتیں اختیار کی گئی ہیں جو دوسرے مذاہب میں ہیں ۔ مثلاً مجلہ کی

---

[1] دیکھو اس قانون کے تفصیلی اسباب ۔

عبارت ہے کہ "ادائگیٔ قیمت کو نامعلوم میعاد تک، جیسے بارش کی آمد تک، ملتوی کر دینے سے بیع باطل ہوجائیگی۔" نیز مجلہ میں مذہب شافعی کے برخلاف منافع کو مستقل مال قرار نہیں دیا گیا۔ چنانچہ مجلہ کی دفعہ ٥٩٦ کی رو سے غاصب پر سوائے بعض صورتوں کے، غصب کی ہوئی چیز کا منافع دینے کی ذمہ داری عائد نہیں ہوتی۔

لیکن اس نقص کو حکومت عثمانیہ کی عدالت دیوانی کے قانون اساسی کی دفعہ ٦٤ نے دور کر دیا ہے جس میں ١٥ جمادی الآخرۃ سنہ ١٣٣٢ ھ (مطابق ٢٨ نیسان ١٣٣٠ مالیۃ و ١٩١٤ میلادی) کے منظور شدہ قانون کی رو سے ترمیم کی گئی ہے۔ پس دفعہ ٦٤ کی رو سے قانون عثمانی میں کسی معاہدہ کی بنیادی آزادی قائم رکھی گئی ہے۔ چنانچہ اس کی رو سے وہ تمام معاہدات و معاملات جائز قرار دیئے گئے ہیں جو دنیا کے رسوم و آداب اور اس کے عمومی نظام میں خلل انداز نہ ہوں۔ ان معاملات کی تکمیل کے لیے معاملہ داروں کا حقیقی شرائط پر رضامند ہو جانا کافی ہوگا، خواہ معاملہ کی تفصیلی شرائط کا ذکر نہ بھی کیا جائے۔ نیز دفعہ ٦٤ کی رو سے ان اشیاء کی بیع و شرا جائز قرار پاتی ہے جو خریدار کے قبضہ میں فی الحال نہ ہوں بلکہ آئندہ آنے والی ہوں اور ان تمام اشیاء، منافع اور حقوق کو بھی مال کے حکم میں شمار کیا گیا ہے جن کا لین دین عام طور پر مروج ہو۔

مجلہ کی شرحیں

مجلۂ احکام عدلیہ نے اپنے زمانے کے اس وسیع خلا کو پر کر دیا تھا جو دنیائے قضاء اور معاملات شرعیہ میں پایا جاتا تھا۔ کیونکہ اس وقت تک جو مسائل شرعیہ فقہ کی مختلف کتابوں میں منتشر تھے اور ایک ہی مسئلہ کے متعلق متعدد اقوال و فتاویٰ پائے جاتے تھے، وہ سب واضح اور صریح احکام کی صورت میں اس خوبی سے منضبط ہو گئے کہ قانون دان حضرات کو ان کے سمجھنے اور پیش نظر معاملات میں ان سے استفادہ کرنے میں کوئی دشواری پیش نہ آتی تھی۔

اس وقت تک جو علمائے فقہ مختصر متنوں اور مستند کتب فقہ کی شرحیں اور حواشی لکھنے میں مصروف تھے، ان سب کی توجہات کا مرکز صرف مجلہ کے مسائل کی تفسیر اور ان کے مآخذ و دلائل کی تشریح بن گیا۔

مجلہ کی قدیم شرحیں جو ترکی زبان میں لکھی گئیں، ان میں سے عاطف بیگ، رشید پاشا اور جودت پاشاکی شرحیں شامل ہیں۔ ان میں سے سب سے زیادہ پرانی شرح عربی زبان میں مرآۃ مجلۃ احکام عدلیہ ہے۔ جو مسعود آفندی، سابق شاہی مفتی کی تصنیف ہے اور آستانہ میں ۱۲۹۹ھ (مطابق ۱۸۸۱ء) میں طبع ہوئی۔ یہ ترکی متن پر عربی زبان کی شرح ہے۔ جس میں مسائل مجلہ کے مآخذ صحیح طور پر بیان کیے گئے ہیں اور ساتھ ہی مختصر طور پر ان مسائل کی تشریح بھی کی گئی ہے۔

شرح مذکور کے بعد سلیم رستم باز لبنانی مرحوم سابق رکن مجلس شوریٰ حکومت عثمانیہ کی شرح شائع ہوئی۔ ان کی شرح ۱۸۸۸م میں طبع ہوئی اور اس کے بعد کئی بار شائع ہوئی۔[1] یہ ایک ضخیم کتاب ہے جس کی عبارت آسان اور مختصر ہے اور جس میں اصل ماخذوں کے نام بھی درج ہیں۔ عرب ممالک کے قانون دان طبقہ میں اس شرح نے بہت شہرت پائی اور ان کے ہاں بہت مستعمل رہی۔ باوجود اس مقبولیت کے اس میں احکام مجلہ کے دلائل شرعیہ بیان نہیں کیے گئے۔ اسی طرح جناب یوسف آفندی نے ایک شرح مرآۃ المجلۃ کے نام سے لکھی ہے، جس کے دو حصے ہیں۔[2]

مجلہ کی تمام شرحوں میں سب سے زیادہ ضخیم اور شاندار شرح درر الحکام شرح مجلۃ الاحکام ہے، جس کے مؤلف علی حیدر ہیں جو عثمانیہ ہائی کورٹ کے پہلے صدر، محکمۂ فتاویٰ کے امین، وزیر عدل اور استنبول کے لا کالج میں مجلہ کے پروفیسر تھے۔ اس شرح کے سولہ حصے ہیں، جن میں مجلہ کی طرز پر ابواب کی تقسیم کی گئی ہے۔ ان میں کوئی باب بڑا ہے کوئی چھوٹا۔ یہ رستم باز کی شرح سے زیادہ مفصل ہے اور اس میں مجلہ کے تمام احکام کی شرعی دلیلیں مع کتب حوالہ بیان کی گئی ہیں۔ الغرض یہ ایک مکمل تفسیر ہے، جو مصنف کے تبحر علمی اور وسعت معلومات کی دلیل ہے۔ بعض متأخر شارحین نے اس سے مضامین نقل کیے

---

[1] یہ شرح تیسری بار مطبع ادبیہ بیروت میں ۱۹۲۳ء میں طبع ہوئی، رستم خاں کی اور بھی مشہور قانونی شرحیں ہیں۔ جیسے شرح قانون اصول المحاکمات الحقوقیہ، شرح قانون اصول المحاکمات الجزائیہ اور شرح قانون الجزا و مرقاۃ الحقوق۔

[2] مصر میں طبع ہوئی ۱۸۹۴ء۔

ہیں اور پروفیسر فہمی حسینی ، بیرسٹرایٹ لا نے اس کا ترجمہ عربی زبان میں شائع کیا۔[1]

مجلہ کی نئی شرحوں میں سب سے پہلی شرح کتاب الادلۃ الاصلیۃ الاصولیۃ شرح مجلۃ الاحکام العدلیۃ فی قسم الحقوق المدنیۃ ہے ۔ اسے پروفیسر محمد سعید مراد الغزی ، پروفیسر لا کالج ، دمشق نے ۱۹۱۹ء میں تصنیف کیا ۔ اس مختصر شرح کے چھوٹے چھوٹے تین حصے ہیں ۔ اس شرح میں کلی دفعات کے مفید مقابلے کیے گئے ہیں۔[2]

اس کے بعد ۱۹۲۷ء میں پروفیسر محمد سعید محاسنی ، پروفیسر مجلہ لا کالج، دمشق کے قلم سے ایک اور شرح شائع ہوئی ۔ یہ ایک درسی کتاب ہے ، جس کے تین حصے ہیں اور علی حیدر کی شرح کی طرز پر لکھی گئی ہے ۔ اس میں حوالہ جات حذف کر دئے گئے ہیں اور قوانین جدیدۃ سے مقابلہ کا مزید اضافہ کیا گیا ہے۔[3]

مجلہ کی ایک اور شرح ہے ، جسے محمد خالد اتاسی مرحوم، حمص کے سابق مفتی نے تصنیف کیا اور ان کے بیٹے سماحۃ محمد طاہر اتاسی ، سابق مفتی نے مکمل کرکے شائع کیا ۔ یہ ایک ضخیم اور جامع شرح ہے جس کے چھ حصے ہیں۔[4] اس میں فقہ کے مستند حوالہ جات مندرج ہیں۔ ان سب شرحوں کے بعد مجلہ کی ایک اور شرح شائع ہوئی ، جو سید منیر جج ،

---

[1] اس شرح کے متفرق حصے ۱۹۲۵ء و ۱۹۳۵ء کے درمیان مطابع حیفا ، یافا ، غزہ اور قاہرہ میں طبع ہوئے۔ اور ترکی زبان کی اصل کتاب آستانہ میں ۱۳۳۰ھ میں چار جلدوں میں طبع ہوئی ۔ علی حیدر کی ایک کتاب کتاب الاحکام الشرعیۃ فی الاحوال الشخصیۃ بھی ہے ، جسے انھوں نے شروع رجب ۱۳۳۳ھ (مطابق ۱۹۱۵ء) میں مرتب کیا اور مجلۃ القضائیہ نے (۱۹۲۳-۱۹۲۴ء مطبع صادر بیروت) ، اس کا عربی میں ترجمہ کرکے اپنی تیسری اور چوتھی جلد میں شائع کیا ۔

[2] مطبع بطر برکیہ میں ۱۳۳۸ھ میں طبع ہوئی ۔

[3] اس مؤلف کی مجلہ کے موضوع پر ایک اور کتاب بھی ہے ، وہ اگرچہ مختصر ہے ، لیکن اس کی ترتیب ابواب عالمانہ ہے ۔ یہ تالیف ”موجز فی القانون المدنی“ کے عنوان سے طبع ہوئی ۔

[4] یہ کتاب ۱۹۳۰ء اور ۱۹۳۷ء کے درمیان حمص میں طبع ہوئی ۔

پرنسپل لا کالج ، بغداد کی تصنیف ہے ۔ اس کے پانچ حصے ہیں اور ابواب کی ترتیب مضامین کے اعتبار سے ہے نہ کہ دفعات کے نمبروں کے لحاظ سے۔[1]

ان کے علاوہ مجلہ کی اور بھی شرحیں ہیں ، جن میں سے اکثر میں مجلہ کی چند دفعات کی تشریح کرنے پر اکتفاء کی گئی ہے ، خصوصاً ابتداء کی سو دفعات ۔ ہم طوالت کلام کی وجہ سے یہاں اُن کے بیان کے لیے گنجائش نہیں دیکھتے ۔

[1] یہ شرح ۱۹۳۶ء اور ۱۹۴۲ء کے درمیان بغداد کے دو مطبعوں ، معارف اور تفیض الاھلیہ میں طبع ہوئی ۔

فصل نہم

ممالک شرقیہ میں قانون سازی کی تحریک

موجودہ زمانہ میں مجلہ کی حیثیت

جب عرب ممالک میں قانون سازی کی عام تحریک شروع ہوگئی تو مجلۃ الاحکام العدلیۃ ، ٹرکی اور ان ممالک میں جو حکومت عثمانی کے زیر اثر تھے ، پہلی جنگ عظیم کے بعد تک بحیثیت دستورالعمل قائم رہا ۔ اس کے بعد ٹرکی میں بالکل منسوخ ہوگیا ۔ پھر ماسوا چند مسائل کے لبنان میں بھی آہستہ آہستہ منسوخ ہوگیا اور آج کل ترمیم شدہ صورت میں صرف فلسطین ، عراق ، سوریا اور شرق اردن میں باقی ہے ۔[1]

اس موقع پر عراق کے جدید مسودۂ قانون مدنی کی طرف اشارہ کرنا بھی ضروری معلوم ہوتا ہے ۔ ۱۹۳۶ء میں بغداد میں ایک مجلس قائم ہوئی ، جس کا مقصد یہ تھا کہ اس مسودۂ قانون کو فقہ اسلامی کے اصولوں پر ڈھالا جائے اور اس میں حالات جدیدہ کے تقاضوں کے لحاظ سے زمانۂ حاضرہ کے کچھ نئے قوانین بھی شامل کیے جائیں ۔ چنانچہ مجلس نے مصر کے مشاہیر علمائے فقہ میں سے ڈاکٹر سنہوری کو جدید قانون کا ایک حصہ وضع کرنے کے لیے مقرر کیا ۔ جب انہوں نے جدید قانون کا ایک حصہ وضع کر لیا تو کچھ عرصہ توقف کیا ۔ پھر ۱۹۴۲ء میں کام شروع کر کے قانون سازی کا کام مکمل کر لیا ۔ آج کل وہ مسودۂ قانون ڈاکٹر سنہوری کی قیادت اور ماہرین قانون کی نگرانی میں مجلس کے زیر غور ہے ۔ جب

---

[1] مثلاً شرق اردن میں مجلہ شروع سے اب تک دستورالعمل چلا آتا ہے مع قانون المحاکمات الحقوقیہ کی دفعہ ۶۴ کے اور دوسری ترمیمات کے ، جیسے مسودۂ قانون ترمیم گواہان ۱۹۲۸ء جس کی رو سے ایک جج گواہی کی چھان بین کرنے اور اس کی قرار واقعی حیثیت معلوم کرنے کا مجاز ہے (مطبوعہ سرکاری اخبار نمبر ۲۱۱ ، مورخہ ۹ دسمبر ۱۹۲۸ء) ۔

مجلس اپنی بحث و تمحیص مکمل کر لے گی تو اسے منظوری کے لیے پارلیمنٹ میں پیش کیا جائے گا۔[1]

اب ہم بڑے بڑے اسلامی اور عربی ملکوں کی قانون سازی کا کچھ مختصر سا حال بیان کرتے ہیں۔

پاکستان اور ہند

برطانوی ہند میں تقسیم ملک سے پہلے ۱۹۴۱ء کی مردم شماری کے مطابق چالیس کروڑ کی کل آبادی میں سے تقریباً ساڑھے نو کروڑ مسلمان تھے۔[2] بنگال، پنجاب اور کشمیر کے صوبوں میں مسلمانوں کی اکثریت ہے۔ اکثر حنفی المذہب ہیں، اس کے بعد سنی، پھر شیعہ[3]، پھر شافعی۔

برطانیہ کی پالیسی ابتداء سے یہ رہی کہ اہل ہند کی قومی رسومات اور مذہبی قوانین میں کبھی دخل نہیں دیا۔ چنانچہ اس نے ۱۷۷۲ء میں ایک قانون بنا کر اعلان کیا کہ مسلمانوں کا دستورالعمل تمام معاملات وراثت بیاہ شادی، رسومات قومی، اور فرقہ وارانہ مسائل میں قرآنی شریعت کے مطابق رہے گا۔

اس کا قدرتی نتیجہ یہ ہؤا کہ تمام جج اور وکلاء مسلمانوں کے مقدمات میں شریعت اسلامی اور فقہ کی عربی کتابوں کی طرف رجوع کرنے لگے۔ چنانچہ ان کے ہاں فقہ حنفی کی کتاب الہدایہ نے بڑی شہرت پائی۔ پھر فتاویٰ عالمگیریہ اور سراجیہ وغیرہ[4] نے۔ اسی طرح فقہ جعفری میں کتاب شرائع الاسلام مشہور ہوئی۔

کتب مذکورہ میں سے بعض کا ترجمہ انگریزی زبان میں کیا گیا۔

---

[1] ان معلومات کے لئے ہم ڈاکٹر سنہوری کے ممنون ہیں۔

[2] دیکھو ولفرڈ سمتھ صاحب کی کتاب Modern Islam in India مطبوعہ لنڈن ۱۹۴۶ء، صفحہ ۱۵۸۔

[3] شیعی لوگ پاکستان اور ہندوستان کی کل مسلمان آبادی کا تیرھواں حصہ ہیں۔

[4] سراجیہ سراج محمد سجاوندی کی تالیف ہے جو چھٹی صدی ہجری کے علماء فقہ میں سے ہیں۔ یہ کتاب فرائض اور میراث کے مسائل میں مشہور ہے۔ اسی طرح اس کی شرح شریفیہ تالیف سید شریف جرجانی مشہور ہے۔

ہاملتون (Hamilton) نے ۱۷۹۱ء[1] میں ہدایہ کا ترجمہ انگریزی میں کیا اور سر ولیم جونز (Sir William Jones) نے ۱۷۹۲ء سراجیہ کا ترجمہ کیا اور بیلی (Bailie) نے فتاویٰ عالمگیری کے بعض ابواب کا اور شرائع اسلام کے اکثر حصہ کا ترجمہ کیا۔[2]

انیسویں صدی کے نصف تک یہی کیفیت رہی ۔ اسی صدی میں حکومت برطانیہ نے قانون سازی کا کام شروع کیا اور چند قوانین بنائے۔ جیسے ۱۸۴۳ء میں تنسیخ غلامی کا قانون اور قانون فوجداری اور قانون اساسی عدالت ہائے فوجداری۔ یہ دونوں قانون ۱۸۶۲ء کے آغاز میں جاری ہوئے۔ قانون گواہان ہندی[3] ۱۸۷۲ء میں ، قانون اوقاف ۱۹۱۳ء[4] میں اور مسلمانوں کا قانون شریعت ۱۹۳۷ء[5] میں بنائے گئے وغیرہا ۔

الغرض ہندوستان میں قانون سازی کی یہ حالت تھی جو اوپر بیان کی گئی ۔ ان قانونی ترمیموں کے سوا جو حکومت نے کیں مسلمانوں پر ہمیشہ اسلامی قانون نافذ رہا ۔ ان کے شخصی حالات میں تو قانون شرعی اور حق شفعہ وغیرہ معاملات میں قانون عرفی اور رسمی کا نفاذ رہا ۔ مگر تمام صورتوں میں جج و مجسٹریٹ شرعی قوانین نافذ کرتے وقت فقہاء کے اقوال اور ان کے فتاویٰ کی پابندی نہیں کرتے ، بلکہ وہ انگریزی قانون اور معاشرۂ جدیدہ کے بدلتے ہوئے حالات سے متأثر ہوکر شرعی احکام کی تشریح میں اپنے مفید مطلب گنجائش پیدا کر لیتے ہیں۔[6]

آخر میں ہم سر سید احمد خاں بہادر (۱۸۱۷ - ۱۸۹۸ء) کا ذکر کرنا بھی ضروری سمجھتے ہیں ، جنہوں نے

---

[1] لندن میں چار حصوں میں طبع ہوئی ، پھر ۱۹۲۰ء میں دوبارہ طبع ہوئی ۔

[2] Baillie, Digest of Mohammadan Law.

[3] Indian Evidence Act.

[4] ویلسون ، جامع الشریعۃ المحمدیہ الانگلیزیہ (Digest of Anglo-Mohammadan Law) ، مطبوعہ کلکتہ ۱۹۲۱ء ، صفحہ ۴ و ۲۱ - ۴۸ ۔

[5] Shariat Act, 1937 دیکھو کتاب مبادی الشریعۃ المحمدیۃ ، تالیف ملا (Principles of Mohammadan Law) کلکتہ ۱۹۳۸ء ، صفحہ ۳ اور اس کے بعد ۔

[6] عبدالرحیم ، الشریعۃ المحمدیۃ (Mohammadan Jurisprudence) ، مطبوعۂ مدراس ۱۹۱۱ء ، صفحہ ۴۲ - ۴۴ ۔

مسلمانان ہند کی اصلاح و تجدید کا بیڑا اٹھایا - انھوں نے ۱۸۷۵ء میں علی گڑھ کالج کی بنیاد رکھی ، جس نے بعد ازاں ۱۹۲۰ء میں جامعۂ اسلامیہ کی صورت اختیار کی - ان کے بعد اسلامی ہند میں ذہنی بیداری پیدا کرنے والوں میں سے مشہور جج سید امیر علی بھی ہیں ، جن کا زمانۂ حیات ۱۸۴۹ء سے لے کر ۱۹۲۸ء تک ہے - انھوں نے انگریزی زبان میں متعدد کتابیں لکھی ہیں ، جن میں سے زیادہ مشہور ''سپرٹ آف اسلام''[1] اور ''محمڈن لا''[2] ہیں - انھی مفکرین میں سے مشہور شاعر شیخ محمد اقبال (۱۸۷۶ء-۱۹۳۸ء) ہیں ، جو گذشتہ اجتماعی اور سیاسی انقلاب کے بانی مبانی ہیں - ان تمام لوگوں نے اجتماعی اصلاح کی آواز بلند کی ، اندھی تقلید کی مخالفت کی اور مسلمانوں کو اس بات کی دعوت دی کہ وہ شریعت کی اصلی روح اور اس کے دیموقراطی اصول کی طرف رجوع کریں-[3]

مذکورہ بالا علمی اور اصلاحی تحریک اس تحریک سے بالکل الگ ہے جسے مرزا غلام احمد قادیانی (۱۸۳۹ء - ۱۹۰۸ء) نے چلایا - مرزا صاحب موصوف نے اپنی زندگی ایک مصلح اور ہادی کی حیثیت سے شروع کی ، مگر ۱۸۸۹ء میں انھوں نے مہدیٔ منتظر اور مسیح موعود ہونے کا دعویٰ کیا - جس کی عالم اسلامی نے مخالفت کی-[4] ان کی وفات کے بعد ان کی جماعت دو حصوں میں منقسم ہو گئی ، پہلا فرقہ قادیانی کہلاتا ہے جو ان کی نبوت کا قائل ہے اور ان کے خلیفہ کو قبول کرتا ہے - دوسرا فرقہ لاہوری ہے جو آج کل احمدیہ انجمن اشاعت اسلام کے نام سے معروف ہے - اس دوسری جماعت میں آزاد خیال عناصر شامل ہیں جو مرزا صاحب کی نبوت کے قائل نہیں - آج کل اس جماعت کے امیر مولوی محمد علی صاحب ہیں - بلاد مغرب

---

[1] The Spirit of Islam (1891).

[2] Mohammadan Law دو حصوں میں پہلی بار ۱۸۹۲ - ۹۴ء میں کلکتہ میں طبع ہوئی - پھر دوبارہ طبع ہوئی اور دوسرا حصہ ۱۹۲۲ء میں پانچویں بار طبع ہوا -

[3] دیکھو ولفرڈ سمتھ کی کتاب مذکور ص ۱۰ ، ۴۸ ، ۹۸ اور The Making of Pakistan by R. Simonds, London, 1949.

[4] ملاحظہ ہو رسالہ المنار (۱۳۴۴ء ، ص ۵۵ اور ۱۳۴۶ھ ، ص ۵۴۳) اور سید محمد الخضر حسین کا رسالہ ، مطبوعہ القاہرہ ۱۳۵۱ھ -

میں اشاعت اسلام کے لیے ان کے متعدد مرکز ہیں۔[1]

اس امر میں کچھ شک نہیں کہ اس علمی اور اصلاحی بیداری سے جس کی طرف ہم نے اوپر اشارہ کیا ہے، اس سیاسی تحریک کو بڑی امداد ملی، جسے قائد اعظم محمد علی جناح مرحوم نے ایک مستقل اسلامی سلطنت کے قیام کے لیے جاری کیا۔ اس تحریک سے وہ انقلاب پیدا ہؤا جس سے ہندوستان دو سلطنتوں میں تقسیم ہوگیا۔ پہلی سلطنت میں جس کا نام بھارت یا ہندوستان یا ہند ہے، ہندؤں کی اکثریت ہے۔ دوسری سلطنت پاکستان ہے۔ جس میں آٹھ کروڑ بیس لاکھ سے کچھ زیادہ لوگ بستے ہیں اور ان میں سے اکثر مسلمان ہیں۔ پاکستان کے دو حصے ہیں، مغربی اور مشرقی۔ مغربی حصہ میں سندھ، بلوچستان، پنجاب، شمال مغربی سرحدی صوبہ اور ریاست بہاولپور وغیرہ شامل ہیں۔ مشرقی پاکستان مشرقی بنگال پر مشتمل ہے۔ ان دونوں کے درمیان ہندوستان کا وسیع ملک واقع ہے۔ کشمیر کا ملک تا حال ان دونوں مملکتوں کے درمیان متنازع فیہ ہے۔[2]

۱۴ اگست ۱۹۴۷ء کو پاکستان ایک مستقل سلطنت کی حیثیت سے معرض وجود میں آیا اور اگلے دن اس بات کا اعلان ہؤا کہ وہ ایک dominion ہے اور برٹش کامن ویلتھ کا ایک حصہ ہے۔ پاکستان کے دستور اور نظام حکومت کی تشکیل کے لئے ایک Constituent Assembly قائم ہے۔ اس اسمبلی نے فروری ۱۹۴۹ء میں ایک قرارداد کے ذریعہ دستور کے اغراض و مقاصد کو بیان کیا اور دیموقراطی اصول یعنی حریت، مساوات، رواداری اور اجتماعی عدالت کو بطور دستورالعمل کے تسلیم کیا۔

پاکستان کی آزادی کی مناسبت سے ضروری معلوم ہؤا کہ ڈچ ایسٹ انڈیز کے جزائر کی طرف بھی اشارہ کیا جائے، جن میں سب سے زیادہ اہم جاوا اور سماٹرا ہیں۔ ان جزائر کے اہالی نے بتاریخ ۱۷ اگست ۱۹۴۵ء جمہوریۂ انڈونیشیا کے نام سے اپنی آزادی کا اعلان کیا اور پھر بتاریخ ۲۷ دسمبر ۱۹۴۹ء ہیگ کانفرنس نے جمہوریۂ ولایات متحدۂ انڈونیشیا کے نام سے ان کی آزادی کو تسلیم کیا۔ اس جمہوریہ کے باشندوں کی تعداد

---

[1] سمتھ صاحب کی کتاب مذکور ص ۲۹۸ اور پروفیسر گب کی کتاب Mohammedanism (2nd ed., Oxford, 1953).

[2] مشرقی پاکستان کا رقبہ کل پاکستان کے رقبہ کا پندرہ فیصدی ہے، مگر وہاں کی کل آبادی کا ۵۷ فیصدی ہے۔

ساڑھے سات کروڑ کے قریب ہے ، جن میں سے اکثر مسلمان ہیں اور شافعی مذہب کے پیرو ہیں۔ مقامی رسم و رواج کے ساتھ ساتھ وہاں شریعت اسلامی کے بعض احکام نافذ ہیں ، خصوصاً شخصی اور ذاتی معاملات میں۔

مصر

مصر کی آبادی تقریباً دو کروڑ ہے جو اکثر مسلمان ہیں اور جن میں اکثریت شافعی مذہب والوں کی ہے اور یہ ایک قدرتی امر ہے۔ کیونکہ امام شافعی نے اپنے نئے مذہب کی اشاعت یہیں کی تھی۔

حکومت اسماعیلیہ (فاطمیہ) کے عہد تک محکمۂ عدالت کا مذہب بھی شافعی تھا۔ پھر حکومت اسماعیلیہ کے زوال کے بعد حکومت ایوبیہ کا مذہب بھی ظاہر بیبرس کے عہد تک شافعی رہا۔ مگر ظاہر بیبرس نے چار جج مقرر کیے ، شافعی ، مالکی ، حنفی اور حنبلی۔ ان میں سے شافعی قاضی کو امتیاز خصوصی حاصل تھا۔ فتح عثمانی کے بعد تک یہی کیفیت رہی ، مگر بعد میں محکمۂ عدالت کا مذہب حنفی ہوگیا اور وہی مصر کی عدالتوں میں آج تک رائج چلا آتا ہے۔

عثمانی دور کے آغاز میں مصر کی انتظامی عدالتوں کی تشکیل ہوئی اور شرعی فیصلوں کا دائرہ محدود ہوگیا۔ اس موقع پر حکومت مصر نے سیاسی اسباب کی بنا پر مجلۃ الاحکام العدلیہ کو ملک کا دستورالعمل نہ بنایا۔ اسماعیل پاشا کے عہد حکومت میں فرمان خدیوی کے مطابق جو ۱۲ جمادی الاولی ۱۲۹۱ھ (مطابق ۱۸۷۳م) کو صادر ہوا ، عدالتی اور انتظام ملکی کے لحاظ سے مصر پورے طور پر آزاد ہوگیا۔

اس کے بعد ۱۸۷۵م میں غیر ملکیوں کے مقدموں پر غور کرنے کو مخلوط عدالتیں قائم ہوئیں اور ان کے لیے مخلوط قانون مدنی ۱۸۷۵م میں جاری ہوا۔ ۱۸۸۳ء میں عدالت ہائے ملکی کی دوبارہ تنظیم ہوئی اور ملکی قانون مدنی جاری ہوا۔ اس کے بعد مخلوط قوانین اور قوانین وطینت جاری ہوئے۔ نیز شرعی عدالتوں کو ترتیب دینے اور انہیں شخصی حالات کے ساتھ

مخصوص کرنے کے لئے کئی قواعد و ضوابط جاری ہوئے۔[1]

اس کے علاوہ حکومت مصر نے حنفی مذہب کے مطابق شخصی حالات کے شرعی احکام کی تدوین کا کام محمد قدوری پاشا مرحوم کے سپرد کیا۔ چنانچہ انہوں نے ۶۴۷ دفعات کی ایک کتاب مرتب کی جس میں نکاح، طلاق، اولاد، نابالغ کی سرپرستی، حجر (روکنا)، ہبہ، وصیت اور میراث کے مسائل درج کیے اور وہ مصر اور دوسرے اسلامی ملکوں کی شرعی عدالتوں میں مستند کتاب قرار پائی۔

پہلے مصر میں ضابطۂ تنظیم عدالت ہائے شرعیۃ مجریہ ۱۹۱۰ء کی دفعہ ۲۸۰ کی رو سے امام ابو حنیفہ کے مفتیٰ بہ اقوال پر عمل درآمد ہوتا تھا، مگر بعد میں قانون نمبر ۲۵ بریہ ۱۹۲۰ء کی رو سے دفعہ مذکور میں ترمیم کر دی گئی اور نان و نفقہ، عدت اور گم شدہ جیسے خاص مسائل میں امام مالک و امام شافعی وغیرہا کے مذہب کے مطابق عمل درآمد کرنے کا فیصلہ ہؤا۔ یہاں مصر کے قانون میراث مجریہ ۶ اگست ۱۹۴۳ء کا ذکر کرنا بھی ضروری معلوم ہوتا ہے۔[2]

مصر میں بھی جدید اصلاحی تحریک جاری تھی، جو تحریک سلفیہ یا مذہب سلف الصالح کی تحریک کہلاتی ہے۔ یہ تحریک سید جمال الدین افغانی رح (۱۸۳۹ - ۱۸۹۷ء) اور ان کے بعد ان کے شاگرد استاد امام شیخ محمد عبدہ رح (۱۸۴۹ - ۱۹۰۵ء)[3] مفتیٔ مصر نے جاری کی تھی اور اس تحریک کے مبادیات اور اصول کی اشاعت کتابوں، لیکچروں اور مقالوں کے ذریعہ کی گئی۔ ان میں سب سے اہم سید محمد رشید رضا کا وہ رسالہ ہے جو قاہرہ سے ۱۸۹۷ء میں جاری ہؤا۔

---

[1] دیکھو کتاب گودبی (Goadby's Introduction to the Study of Law) (مطبوعہ لندن ۱۹۲۱ء، صفحہ ۱۶۲ اور اس کے بعد) اور دیکھو "تاریخ القضاء فی الاسلام"، تالیف جناب عرنوس (صفحہ ۱۰۳ - ۱۱۱ اور صفحہ ۱۹۶ اور اس کے بعد)۔

[2] یہ قانون نمبر ۷۷ ہے۔ سرکاری اخبار نمبر ۹۲، مورخہ ۲۲ اگست ۱۹۴۳ء میں یہ اعلان کیا گیا تھا کہ یہ قانون مشتہر کرنے کی تاریخ سے چار ماہ بعد نافذ ہوگا۔ اس قانون میں ۴۸ دفعات ہیں۔

[3] دیکھو تاریخ استاد امام شیخ محمد عبدہ، تالیف سید محمد رشید رضا، مطبوعہ مطبع منار ۱۹۳۱ء۔

مذہب سلفیہ کا نصب العین یہ ہے کہ قرآن و سنت کی طرف رجوع کیا جائے اور جمود اور خرافات اور الف دین بدعتوں اور ہر اندھی تقلید کے خلاف جہاد کیا جائے۔ وہ استدلال کرتے ہیں کہ قوم کے ان مقلدین کے ذریعہ جو غیر کے طریقوں کو اپنا لیتے ہیں، قوم کے دشمنوں کو قوم کی تخریب و بربادی کا راستہ مل جاتا ہے اور مقلدین کی عقل و فراست وسوسات اور توہمات کی آماجگاہ بن کر رہ جاتی ہے۔ یہاں تک کہ مقلدین اپنے ائمہ کی تعظیم و تکریم کرنے اور غیر مقلدین سے نفرت کے باعث اپنے ابنائے قوم کے لیے ایک مصیبت بن جاتے ہیں کیونکہ عقیدۂ تقلید کی وجہ سے وہ ان کے مذہب اور ان کی ہر نقل و حرکت کو بہ نگاہ حقارت دیکھتے ہیں۔[1]

یہی وجہ ہے کہ آپ مذہب سلفیہ کو وہابی اور جدید حنبلی مذہب سے زیادہ قریب پائیں گے۔[2] اس لیے کہ ہر دو مذہب اس حقیقی شریعت کی طرف رجوع کرتے ہیں جو قرآن کریم اور احادیث صحیحہ پر مبنی ہے اور اسی اجتہاد کو جائز سمجھتے ہیں جس کی بنیاد اس اساس پر ہو وہ جمود پسند فقہاے مقلدین کی رائے کی پابندی کو بالکل پسند نہیں کرتے۔

انھی اصول کی بناء پر مذہب سلفیہ کے لوگ اسلام کے مختلف مذاہب کا اتحاد چاہتے ہیں۔ ان کا خیال ہے کہ کوئی اسلامی فرقہ ایک مذاہب کے مقلدین کی تقلید کا بار برداشت نہیں کر سکتا اور نہ وہ اپنے امور خانہ داری اور مالی معاملات کی فلاح و بہبود کو ہر حالت میں صرف ایک مذہب کی کتابوں سے وابستہ کرنا پسند کرے گا۔[3] وہ کہتے ہیں کہ صرف اسی طرح شریعت اسلامی عصر جدید کے دوش بدوش چل سکتی ہے۔ چنانچہ وہ بہت سے معاملات تجارت میں عصر جدید کے تقاضوں کے مطابق جواز کا فتویٰ دیتے ہیں کیونکہ "جب عقل اور نقل کا اختلاف ہو جائے تو عقلی فیصلہ پر عمل کیا جائے گا۔" یہ اصول ابن تیمیہ کے اس

---

[1] العروۃ الوثقی، مطبوعہ مجموعہ مطبع اہلیہ، بیروت ۱۹۳۳ء، صفحہ ۶۶، یہ ایک ہفتہ وار رسالہ ہے جسے امام افغانی اور عبدہ نے ۱۸۸۳ء میں پیرس سے شائع کیا تھا اور آٹھ ماہ کے عرصے میں اس کے اٹھارہ نمبر شائع ہوئے تھے۔

[2] دیکھو المنار ۱۳۴۵ھ، صفحہ ۳۔

[3] اسی سال کا المنار، صفحہ ۱۵۸۔

اصول کے مطابق ہے کہ شریعت اسلامی کی صحیح روایت ہمیشہ عقلی فیصلہ کے مطابق ہوتی ہے۔[1]

اسی مبارک تحریک کا اثر تھا کہ فضیلت مآب شیخ الازہر محمد مصطفی المراغی مرحوم (متوفی ۱۹۴۵ء) نے اصلاح و ارشاد کا کام شروع کیا تھا، جس کے پسندیدہ اثرات قانون سازی، درس و تدریس اور صحافت کی دنیا میں نمایاں نظر آتے ہیں۔ شیخ الازہر نے علماء کی ایک جماعت کو نمائندہ بنا کر اس بین الاقوامی کانفرنس میں بھیجا جو قانون مقارن (Comparative Law) یعنی قانون کے تقابلی مطالعہ و تحقیق کے لیے اگست ۱۹۳۷ء میں بمقام لاہی (The Hague) منعقد ہوئی تھی۔ چنانچہ اس نمائندہ جماعت نے کانفرنس میں انسانی مسئولیت کی تشریح شریعت اسلامی کے مطابق کی۔ نیز ثابت کیا کہ شریعت اسلامی ایک مستقل قانون ہے جو رومی قانون سے متأثر نہیں ہؤا اور جو عصر جدید کے بدلتے ہوئے حالات کے لئے بھی مناسب ہے۔ کانفرنس نے ان کے ساتھ اس اعتبار سے موافقت کی کہ قانون اسلامی اپنے اندر تغیر و تبدل کی صلاحیت رکھتا ہے اور اس میں اتنی وسعت موجود ہے جو عصر جدید کی زندگی کے تقاضوں کو کما حقہ پورا کر سکے۔ نیز کانفرنس نے یہ قرار داد پاس کی کہ آئندہ جلسوں میں شریعت اسلامی کے مسائل پر بحث کرتے وقت دیگر زبانوں کی طرح عربی زبان استعمال کرنے کی بھی اجازت ہوگی۔

اسی طرح ایک اور مجلس شیخ المراغی کی زیر قیادت قائم ہوئی جس کے ممبر فضیلت مآب شیخ عبدالمجید سلیم، مفتیٔ مصر اور شیخ فتح اللہ سلیمان، چیف جسٹس مصر بھی تھے[2]۔ اس مجلس کا نصب العین یہ تھا کہ رفتار زمانہ کے مطابق تمام مذاہب اسلامی کا لحاظ رکھتے ہوئے شخصی حالات کی ایسی

---

[1] کتاب الاسلام والنصرانیة مع العلم والمدینة ۔ تالیف شیخ محمد عبدہ، مطبوعہ مطبع المنار ۱۳۵۰ھ، صفحہ ۵۶۔

[2] تاریخ التشریع الاسلامی، تالیف سبکی اور اس کے ساتھی، (مطبوعہ قاہرہ ۱۹۳۹ء، صفحہ ۳۵۱ اور اس کے بعد) دیکھو فضیلت مآب استاد مراغی کی وہ تقریر جس کے ذریعہ انہوں نے مجلس کے جلسہ کا افتتاح کیا تھا۔ کتاب القضاء فی الاسلام میں جو جناب عطیہ مصطفی کی تالیف ہے (مطبوعہ مصر، ۱۹۳۹ء، صفحہ ۷۸ - ۸۰) - Bulletin trimestriel De La Societe de Legislation) (Comparee.

آئین بندی کی جائے جو صرف ایک مذہب کی تقلید کے قید و بند سے بالکل آزاد ہو۔

آخر میں تحریک وطنی شرعی کا ذکر کرنا بھی ضروری معلوم ہوتا ہے۔ یہ تحریک اس لیے اٹھی تھی کہ حکومت مصر نے شریعت اسلامی کو مصر کی جدید قانون سازی کے تمام شعبوں میں بنیادی حیثیت سے قائم نہیں رکھا تھا، بلکہ اس میں یورپ کے قوانین کا عنصر شامل کر دیا تھا۔ واقعہ یہ ہؤا کہ جب خدیو مصر اسماعیل پاشا نے ترکوں سے آزادی حاصل کرنے کے شغف میں مجلۃ الاحکام العدلیہ کو ترک کر دیا، تو شیخ مخلوف منیاوی کو حکم دیا کہ وہ فرانسیسی قانون کو مذاہب امام مالک کے سانچہ میں ڈھالیں۔ باوجودیکہ یہ ضخیم کتاب علامہ مذکورؒ نے تمام لوازمات شرعیہ کا لحاظ رکھتے ہوئے تالیف کی تھی، مگر جب اس کا قانون مدنی مصری جو نپولین کے وضع کردہ قانون سے ماخوذ تھا جاری ہؤا تو قدامت پسند حلقوں میں ہیجان و اضطراب پھیل گیا اور بعض لوگوں نے تو تجربہ سے ثابت کر دیا کہ اس قانون کی ضرورت نہیں۔ چنانچہ قدری پاشا مرحوم نے قانون کی ایک کتاب ''مرشد الحیران الیٰ معرفۃ احوال الانسان'' مرتب کی جو مذہب ابو حنیفہ سے ماخوذ تھی اور قانون عصر جدید کے مطابق تھی۔[1]

جب حکومت مصر نے قوانین ملکی پر نظر ثانی کرنے اور ان کی ترمیم کی غرض سے کمیٹیاں بنائیں، تو تحریک وطنی پھر شروع ہوگئی۔ علماء[2] کا ایک گروہ چاہتا تھا کہ قانون سازی کی بنیاد شریعت اسلامی پر رکھی جائے اور نئے قانون پر یہ اعتراض کرتے تھے کہ وہ ملک کے لئے اجنبی ہے۔ ان کی تجویز یہ تھی کہ شریعت اسلامی کو دوبارہ جاری کیا جائے جو

---

[1] اس میں ۱۰۴۵ دفعات ہیں۔ قدری پاشا کی تالیف قانون الاصول الشخصیۃ المصری ہے جس کا ہم پہلے ذکر کر چکے ہیں اور انہی کی تصنیف قانون العدل والانصاف للقضاء علی مشکلات الاوقاف ہے اس میں ۶۴۶ دفعات ہیں۔

[2] ہم فضیلت مآب شیخ محمد سلیمان، نائب سیکریٹری عدالت عالیہ شرعیہ کی کتاب ''بای شرع محکم'' (مطبوعہ قاہرہ، ۱۹۴۴م) اور جناب محب الدین کا خاص طور پر ذکر کرتے ہیں اور فضیلت مآب شیخ احمد محمد شاکر کی کتاب ''الشرع واللغۃ'' کا بھی خاص طور پر ذکر کرتے ہیں۔

تیرہ صدی تک ملک میں نافذ رہی ہے اور جس میں عزت وطن ، عربی زبان ، مذہب اور دینی روایات کو برقرار رکھنے کی پوری ضمانت موجود ہے اور جس میں ایسے گرانمایہ خزانے موجود ہیں جو ہر لحاظ سے معاشرۂ جدیدہ اور قومی ترقی کے لئے مناسب حال ہیں ۔ سب سے بڑھ کر یہ کہ شرعی قانون کی بدولت مغرب کی غلامی سے آزادی میسر آئے گی اور مصر اس قابل ہو سکے گا کہ مشرقی ممالک کے لیے نمونہ بن سکے ۔ نیز صرف یہی قانون عوام کے رجحانات طبع اور ارباب حکومت کے درمیان ایسا رشتۂ یگانگت پیدا کر سکتا ہے جو ہر قانون سازی کی کامیابی کے لئے ضروری ہے ۔

احکام شریعت کی تدوین کے لیے حکومت مصر نے مرحوم محمد قدری پاشا کو یہ خدمت تفویض کی تھی کہ وہ شخصی معاملات کے متعلق شرعی احکام کو مذہب حنفی کے مطابق مدون کریں ۔ چنانچہ انھوں نے ان کو ۶۳۷ دفعات میں مدون کیا ، جن میں شادی ، طلاق ، اولاد ، ہبہ ، وصیت اور میراث وغیرہ سے بحث ہے ۔ مصر اور دیگر اسلامی ملکوں کی شرعی عدالتوں میں اسی قانون پر عملدر آمد ہونے لگا ۔ مرحوم شیخ محمد زید بک ابیانی نے اس قانون پر ایک معتبر شرح لکھی ہے جو تین جلدوں میں ہے ۔

شرعی عدالتوں کے دستور العمل مجریہ ۱۹۱۱ء کی دفعہ ۲۸۰ کے مطابق اہل مصر کا تعامل حنفی مذہب کے مقبول ترین اقوال کا موید تھا ۔ مگر قانون نمبر ۲۵ مجریہ ۱۹۲۰ء نے اس میں ترمیم کی اور حکم دیا کہ بعض خاص مسائل مثلاً نان و نفقہ ، عدت اور مفقود کے بارے میں امام مالک رح اور امام شافعی رح کے مذہب پر عمل کیا جائے ۔

مصر کا ملک احکام شرعی کی جدید تدوین میں ہمیشہ حنفی مذہب کا پابند نہیں رہا ، بلکہ اس اصلاحی تحریک سے متأثر ہؤا ہے ، جس کی طرف ہم نے اوپر اشارہ کیا ہے ۔ چنانچہ میراث کا جدید قانون بریہ ۶ اگست ۱۹۴۳ء اگرچہ قدری پاشا کی کتاب پر مبنی ہے ، مگر بعض مسائل میں اس سے مختلف ہے ، مثلاً جدید قانون نے اس مسئلہ میں شافعی مذہب کی موافقت کی ہے کہ اختلاف وطن ، حتیٰ کہ غیر مسلموں کے درمیان بھی ، میراث کا مانع نہیں ۔[1] اسی طرح ۱۹۴۶ء کا جدید قانون وقف بھی حنفی مذہب

---

[1] اس خاص مسئلہ میں فلسطین ، لبنان اور سوریا کے ملکوں نے بھی شافعی مذہب کی پیروی کی ہے ۔

سے منحرف اور مختلف ہے۔ مثلاً واقف کو اپنے وقف سے رجوع کرنے اور وقف کو موقت بنانے کا حق دیا گیا ہے۔ نیز غیر وارث کے لیے وقف کے نصاب کو ایک ثلث تک محدود کر دیا گیا ہے۔ اسی طرح جدید قانون وصیت مجریہ ۱۹۴۶ء میں وصیت کو وارث کے لیے جائز قرار دیا ہے اور اس وصیت کو بھی معتبر سمجھا گیا ہے جو ایسے بیٹے کی اولاد کے حق میں ہو جو وصیت کرنے والے کے ساتھ ہی یا اس کی زندگی میں فوت ہو جائے۔

مصر کے مدنی (سول) قانون کی تنقیح کے لیے پہلی کمیٹی ۱۹۲۶ء میں، دوسری کمیٹی ۱۹۳۸ء میں اور تیسری کمیٹی ۱۹۳۸ء کے آخر میں زیر قیادت ڈاکٹر عبدالرزاق سنہوری بک بنائی گئی۔ آخری کمیٹی نے تقریباً دو سال کے عرصہ میں اپنا کام مکمل کر لیا اور اس کے بعد توضیحی اور ٹھوس یادداشتیں قلمبند کیں۔

جدید مسودۂ قانون میں ۱۱۴۹ دفعات ہیں اور وہ تین ماخذوں سے لیا گیا ہے: قانون مقارن، اجتہاد القضاء المصری اور شریعت اسلامیہ۔ ذیل کے مسائل شریعت اسلامیہ سے لیے گئے ہیں:- حقوق کے بیجا استعمال کا نظریہ، عدم امتیاز کی ذمہ داری، قرضہ کی حوالگی، عارضی واقعات کے مبادی، مرض الموت کے احکام، غبن، مدت کہنگی، حق شفعہ اور ہبہ وغیرہ کے تفصیلی احکام۔ اسی طرح مسودۂ قانون کی پہلی دفعہ میں یہ منظور کیا گیا ہے کہ کسی مسئلہ کے بارے میں اگر شرعی یا رواجی حکم موجود نہ ہو تو قاضی قیاس کے ذریعہ استنباط احکام کا مجاز ہے۔[1]

اس طرح مصر کا ملک اپنے قوانین میں آزاد ہوگیا ہے جس طرح کہ وہ ۱۹۴۹ء سے مخلوط عدالتوں کو منسوخ کر کے اپنے عدالتی معاملات میں آزاد ہو گیا ہے۔

ٹرکی

ہم پہلے بتا چکے ہیں کہ حکومت عثمانی نے اپنے قانون میں مغربی قوانین میں سے کیا کچھ لیا اور کس طرح مجلۃ الاحکام العدلیہ کی تدوین

---

[1] دیکھو اس مسودۂ قانون پر تقریر ڈاکٹر سنہوری کی جو انھوں نے مصر کی جغرافیائی میٹنگ میں ۲۴ اپریل ۱۹۴۲ء میں کی تھی اور جو مجلۃ القانون والاقتصاد کے بارھویں سالانہ نمبر میں شائع ہوئی تھی۔ صفحہ ۵۵۱ - ۵۷۰۔

ہوئی ۔ اب ہم مختصراً یہ بتائیں گے کہ اس کے بعد ترکی قانون میں کیا کیا ترمیمات ہوئیں ۔

سلطان عبدالحمید کے عہد حکومت میں ترکی ترقی کی تحریک نے ۱۹۰۸ء میں سیاسی حکومت کے خلاف وہ بغاوت شروع کر دی جس کے نتیجہ میں دستوری اصلاحات منظور ہوئیں ۔ اس کا قدرتی اثر یہ ہؤا کہ ترکی عوام کا میلان طبع ، جدت پسندی اور موروثی روایات ترک کرنے کی طرف ہوگیا ۔ چنانچہ بہت سے لوگوں نے تو چلا چلا کر اصلاحات کا مطالبہ شروع کر دیا اور بعض جیسے محمد عبید اللہ آفندی نے یہ تجویز پیش کی کہ احساس قومی بیدار رکھنے کے لیے قرآن کریم کا ترجمہ ترکی زبان میں کیا جائے ۔

جب تحریک وطنی ترکی قوم کو نئی زندگی بخشنے والے مصطفیٰ کمال پاشا یا مصطفیٰ اتا ترک کے زیر قیادت کامیاب ہو گئی تو قومی اور مذہبی آزادی کے جدید روپ میں اصلاحات ظاہر ہوئیں جن کا مقصد خلافت اسلامی کو ختم کرنا اور غیر ترکیوں کے خلاف جہاد کرنا تھا ، کیونکہ جونہی ترک معاہدہ لوزان ۱۹۲۳ء میں کامیاب ہوکر واپس لوٹے تو انھوں نے اسی سال ۲۹ اکتوبر کو جمہوریۂ ترکیہ کا اعلان کر دیا ۔ لیکن سلطان عبدالمجید آفندی کی خلافت ابھی برقرار رکھی ۔

دوسرا سال شروع ہوتے ہی خلافت منسوخ کر دی گئی ۔ خاندان عثمانی کے تمام افراد کو ترکی سے جلا وطن کر دیا گیا ۔ شیخ الاسلام کا منصب اور تمام شرعی عدالتیں موقوف ہو گئیں ، تمام رجعت پسندانہ تحریکوں مثلاً مولویہ اور بیکتا شیہ طریقوں کو ختم کر دیا گیا اور انگریزی ٹوپی کا استعمال لازمی قرار دیا گیا ۔ اس کے بعد قرآن کریم کا ترجمہ ترکی زبان میں کرایا گیا ۔ عربی رسم الخط کی بجائے لاطینی رسم الخط کو اختیار کیا گیا اور ترکی زبان میں سے بقدر امکان عربی وغیرہ تمام غیر ترکی الفاظ نکال دیے گئے ۔

اس سے دنیائے قانون سازی میں یکدم بڑا زبردست انقلاب آ گیا کیونکہ ترکوں نے اس وقت کے وزیر عدلیہ محمود اسعد بیگ[1] کی تصریح کے مطابق تضییع اوقات اور دردسری سے بچنے کے لیے یورپ کے کسی جدید قانون

---

[1] اس کی تصریح الکونت اوسترو روغ المدون نے اپنے رسالہ "اصلاح انقرہ" (The Angora Reform) لندن ۱۹۲۷ء ، صفحہ ۸۶ - ۸۷ میں کی ہے ۔

کو منتخب کرنے کا ارادہ کر لیا ۔ چنانچہ اس جدید قانون کا ترجمہ کیا گیا اور بغیر رد و قدح کے کابینہ کی اتفاق رائے سے اسے منظور کرا لیا، جیسے نپولین نے اپنا قانون بلا تفصیلی بحث و مباحثہ کے منظور کرا لیا تھا ۔ اس طرح ترکوں کو ایک مفصل قانون مع اپنی شروح کے تیار مل گیا اور گزشتہ زمانہ کا اجتہاد بالرای کا سلسلہ ختم ہؤا ۔ چنانچہ ایسا ہی ہؤا ۔ ترکی نے ۱۹۲۶ء میں سوئزرلینڈ کا قانون فوجداری اور پھر وہاں کا قانون دیوانی[1] بغیر کسی قابل ذکر ترمیم کے اختیار کر لیا ۔

زیادہ واضح الفاظ میں ہم یوں کہ سکتے ہیں کہ ترکی کا قانون دیوانی تھوڑی سی ترمیم کے ساتھ بالکل سوئزرلینڈ ہی کا قانون ہے ۔ ترمیم کی مثال یہ ہے کہ سن بلوغ کی میعاد ترکی میں (دفعہ ۱۱ کی رو سے) پورے اٹھارہ سال ہے اور سوئزرلینڈ میں (دفعہ ۱۴) کی رو سے پورے بیس سال ۔

اس نئے قانون کے ذریعہ مجلۃ الاحکام العدلیہ اور تمام شرعی قوانین منسوخ ہو گئے ۔ چنانچہ ترکوں نے مرد اور عورت کے حصۂ وراثت میں اور خاص اسباب کی بنا پر عدالتی طلاق طلب کرنے میں مرد اور عورت کے درمیان مساوات قائم کر دی اور ایک سے زیادہ نکاح ممنوع قرار دیا اور مختلف المذہب میاں بیوی کا نکاح جائز قرار دیا وغیرہ ۔

اس جدید صورت گری کے باوجود ترکوں نے حکومت کا مذہب اسلام ہی رکھا اور اسے قانون سے الگ کر دیا ۔ چنانچہ مذہب کا تعلق صرف عقیدہ سے رہ گیا اور قانون کا تعلق حکومت سے ، مذہب اور مذہبی علماء سے قانون کا کوئی واسطہ نہیں رہا ۔

جمہوریہ لبنانیہ

زمانۂ قدیم میں لبنان ملک شام (سوریا) میں ایک پہاڑ کا نام تھا ۔ یہ علاقہ عہد عثمانی میں ۱۸۶۴ء کے پروتوکول کے وقت سے امور داخلیہ میں آزاد تھا ۔ لبنان ہمیشہ عرب کے ان مردم خیز علاقوں میں شمار ہؤا ہے ، جہاں کے ارباب علم نے ادب عربی کی بڑی خدمت کی ہے اور جنھوں نے اپنی ثقافت اور اپنے علم سے اپنے وطن کو سر بلند کیا ہے اسی طرح اہل لبنان غیرت قومی میں مشہور ہیں اور انھوں نے عربی قومیت کی بیداری

[1] سید خالد شانبدر بغدادی نے اس کا ترجمہ عربی میں کیا ۔

میں بھی حصہ لیا ہے ۔ چنانچہ وہاں کے مشہور شاعر ابراہیم یاز جی نے اپنے قصیدے کی ابتدا یوں کی ہے :۔ تنبھوا واستفیقوا ایھا العرب ۔

جب گزشتہ جنگ عظیم ختم ہوئی تو لبنان حکومت فرانس کے زیر اثر آ گیا اور اس نے ۱۹۲۰ء میں لبنان کبیر کے نام سے اپنی آزادی کا اعلان کر دیا اور اس میں کچھ ساحلی اور اندرونی علاقے بھی شامل ہو گئے ۔ پھر ۱۹۲۶ء میں جمہوریۂ لبنانیہ کا اعلان کیا گیا اور فرانس کے زیر اثر ایک لبنانی رئیس جمہوریہ مقرر ہؤا ۔

آخرکار فرانسیسی اقتدار ختم ہؤا اور ایک خونریز بغاوت کے بعد ۹ نومبر ۱۹۴۳ء کے قانون کی رو سے ملک کے دستور اساسی میں ترمیم کر دی گئی اور دنیا کی تمام بڑی بڑی حکومتوں نے لبنان کی مکمل آزادی تسلیم کر لی ۔ اس کے بعد تمام اختیارات فرمانروائی مع خارجی نمائندگی کے ملکی حکومت نے اپنے ہاتھ میں لے لیے ۔

چنانچہ آزاد لبنان نے ایک مستقل حکومت کی حیثیت سے سان فرانسیسکو کانفرنس میں حصہ لیا اور میثاق اقوام متحدہ تیار ہؤا ۔[1] میثاق مذکور کی دفعہ ۸ و دفعہ ۷۸ کی رو سے لبنان جمعیۃ الاقوام کا ممبر قرار پایا اور وہ تمام ایسی بندشوں سے آزاد قرار دیا گیا جو اس کی سیادت اور آزادی پر اثر انداز ہوں ۔ چنانچہ لبنان کی حکومت نے سیادت کے تمام حقوق سنبھال لیے اور اسے حق دفاع کے علاوہ یہ حق بھی حاصل ہو گیا کہ بیرونی ملکوں میں اپنے نمائندے بھیج سکے ۔ پھر ۳۱ دسمبر ۱۹۴۶ء کو تمام غیر ملکی فوجیں لبنان کی سر زمین سے نکل گئیں اور مجلس نیابت نے مخلوط عدالتوں کو منسوخ کر دیا ۔

لبنان کا قانونی دستور العمل دولت عثمانیہ کا مجلۃ الاحکام العدلیہ تھا ۔ مگر فرانس کی حکومت بالا دست نے اپنے انتداب کے وقت سے کبھی صرف اپنی رائے سے اور کبھی مقامی حکومت کے باھمی مشورہ سے متعدد معاملات ملکی کے لیے آھستہ آھستہ آئین و قوانین بنانے شروع کر دیے ۔

درحقیقت بہت سے آئین و قوانین جاری ہو چکے ہیں ۔ ان میں سے بعض عام ہیں اور بعض خاص ۔ ہم یہاں مختصر طور پر ان میں سے صرف چند

---

[1] لبنانی کابینہ نے ۴ ستمبر ، ۱۹۴۵ء کے اجلاس میں بحوالہ قانون ۲۵ ستمبر ، ۱۹۴۵ء میثاق پر مہر تصدیق ثبت کی ۔

اہم قوانین کا ذکر کرتے ہیں : ملکی ہونے کا قانون ، قانون معاہدات ، عدالت ہائے دیوانی کا قانون اساسی ، قانون تجارت ، قانون فوجداری اور شرعی عدالتوں کے نظم و نسق کا قانون ۔

پہلا قانون (ملکی ہونے کا) فرانس کے ایوان بالا نے بذریعہ قرارداد نمبر ۳۳۳۹ ، مورخہ ۱۲ نومبر ۱۹۳۱ء کو صادر کیا (جس کا اعلان سرکاری طور پر ۳۱ جنوری ، ۱۹۳۱ء کو کیا گیا) ۔ اس قانون میں ۲۷۰ دفعات ہیں اور اس میں اراضی ، حقوق شخصی جیسے ملکیت و نفع اندوزی ، شراکت و بیمہ وغیرہ اور ان حقوق کا حاصل کرنا یا ان کو دوسرے کی طرف منتقل کرنا یا ان کا ساقط ہونا وغیرہ معاملات سے بحث کی گئی ہے ۔

اسی قانون کے ذریعہ مع سابقہ فیصلوں کے جو پابندی ، آزادی اور اراضی[1] کے رجسٹر سے متعلق ہیں اور مع اس کی ترمیمات مابعد کے آج کل کے اس قانون ملکیت کی تشکیل عمل میں آئی جو ان مشرقی ملکوں میں رائج ہے جو فرانس کے ماتحت ہیں ، جیسے سوریا و لبنان ۔ اس قانون سے وہ تمام احکام سابقہ منسوخ ہو گئے جو قانون جدید کے احکام کے خلاف ہیں ۔ مثلاً مجلہ کا وہ قانون منسوخ ہو گیا جو مسائل حق شفعہ اور دیگر حقوق شخصی وغیرہ سے متعلق ہے ۔

پھر ۱۹۲۵ء میں حکومت نے فرانسیسی جج جناب روپرس (Ropers) کو قانون عہد و مواثیق وضع کرنے کا حکم دیا ، پھر اس کا مسودہ پروفیسر لویس جوسران کے سامنے پیش کیا گیا جو لیون یونیورسٹی میں لا کالج کے افسر اعلیٰ ہیں اور فرانسیسی ہائی کورٹ میں مشیر قانونی رہ چکے ہیں اور جو فرانس کی قانونی دنیا میں بہت سی مشہور کتابوں اور مقالات کے مصنف ہیں ۔[2] انہوں نے اس میں بنیادی تبدیلیاں کر کے اسے از سر نو لکھا

---

[1] فیصلہ جات نمبر ۱۸٦ - ۱۱۹ ، مجریہ ۱۵ اپریل ، ۱۹۲٦ء اور ان کی ترمیمات ،

[2] ان میں اہم یہ ہیں ''کتاب د روس القانون المدنی الوضعی'' تین حصوں میں اور ''کتاب نظریۂ سوء استعمال الحقوق''

Cours de droit Civil Positif francais ; D.L' esprit des droits et de Leur relativite, theorie dite L' abus des droits.

اور آخری مسودۂ قانون تیار کیا ۔ پھر یہ مسودۂ قانون لبنان کی مجلس مشاورہ قانونی میں پیش ہؤا ۔ مجلس نے ضروری تنقیحات کے بعد اسے لبنان پارلیمنٹ میں پیش کر دیا ۔ پارلیمنٹ نے اسے منظور کرنے کے بعد سرکاری اخبار میں مشتہر کیا کہ یہ قانون تاریخ مشتہری سے تیس ماہ بعد نافذ ہوگا ۔ چنانچہ یہ قانون ۱۱ اپریل ، ۱۹۳۲ء کو مشتہر کیا گیا اور ۱۱ اکتوبر ، ۱۹۳۴ء سے اس پر عملدر آمد شروع ہؤا ۔

لبنان کے قانون معاہدات میں ۱۱۰۷ دفعات ہیں اور اس کے دو حصے ہیں ۔ ایک وہ جس میں موجبات سے عام بحث کی جاتی ہے ، یعنی موجبات کی اقسام ان کے مآخذ اور سبب اس کی منتقلی اور منسوخی وغیرہ عام حالات ۔ دوسرا حصہ وہ ہے جس میں خاص معاملات سے بحث کی جائے ۔ جیسے خرید و فروخت ، تبادلہ ، ہبہ ، ٹھیکہ ، امانت ، قرض ، عاریۃً دینا ، وکالت ، شراکت ، دھوکا اور غیر یقینی معاملات (بیمہ ، قمار بازی ، رہن ، مدت العمر کی پنشن) ، مصالحت اور کفالت ۔

قانون معاہدات کے ساتھ قرارداد نمبر ۳۶ ل مورخہ ۲۰ اکتوبر ، ۱۹۳۲ء کا الحاق کیا گیا ، جس میں جائداد منقولہ کے رہن اور اس کے حقوق سے بحث ہے ۔

اسی طرح اس قانون کی بعض دفعات میں الحاقی قوانین کے ذریعہ ترمیم کی گئی ہے ، جن میں سے اہم یہ ہیں :— آرڈیننس نمبر ۵۱ ل مجریہ ۵ نومبر ، ۱۹۳۲ء بذریعہ ترمیم دفعہ ۱۳۱ متعلقہ حفاظت مال و زر اور قانون مجریہ ۲۷ مئی ، ۱۹۳۷ء بذریعہ ترمیم دفعہ ۶۵۲ و ۶۵۶ بابت مزدوری مزدوران ۔

قانون مذکور کی دفعہ ۱۱۰۶ میں اس بات کی صراحت کر دی گئی ہے کہ اس قانون کی رو سے مجلہ کے تمام احکام اور وہ احکام شرعیہ جو اس قانون کے خلاف ہیں یا موافق نہیں ، منسوخ کیے گئے ۔ چنانچہ قانون مذکور کی مدد سے مجلہ کے تمام احکام ، مع ان احکام کے جو قوانین سابقہ سے بھی منسوخ ہو چکے تھے ، منسوخ قرار پائے ، سوائے چند قابل ذکر احکام کے :— جیسے نابالغ ، دیوانہ ، مخبوط الحواس اور بیوقوف کی بیع کا صحیح نہ ہونا بروئے دفعہ ۹۳۱ اور اس کے بعد ۔ اس میں بھی ان ترمیمات کا لحاظ رکھا گیا ہے جو قانون موجبات کی دفعہ ۲۱۵ - ۲۱۸ کی رو سے اس میں

کی گئی ہیں اور جیسے زراعت ، آب رسانی اور شجر کاری کے مسائل[1] اور جیسے اس مریض کے تصرفات جو مرض الموت میں مبتلا ہو ، خصوصاً جب کہ ایسے مریض کے تصرفات مسلمانوں کے نزدیک وصیت کے حکم میں شمار ہوتے ہیں ۔ نیز دیگر احکام جو شکار ، بنجر زمین اور افتادہ اراضی سے متعلق ہیں وغیرہا ۔

جس روز قانون معاہدات نافذ ہونے والا تھا ۔ اس روز بروئے آرڈینینس نمبر ۷۲ل ، مجریہ یکم فروری ، ۱۹۳۳ء لبنان کی عدالت ہائے دیوانی کا قانون جاری کیا گیا ۔ اس قانون میں لبنان کی تشریعی کمیٹی نے بہت سی تنقیحات نکالیں ۔ یہ قانون جناب بارو (Perroud) پروفیسر لیون کالج کا وضع کیا ہؤا ہے ۔

اسی طرح عدالت ہائے دیوانی کے قانون اساسی کی رو سے وہ تمام قوانین منسوخ کر دیے گئے جو اس کے خلاف تھے یا مواقف نہ تھے ، جیسے حکام صلح کا قانون اور حکومت عثمانی کی عدالت ہائے دیوانی کا قانون اساسی اور اس کا ضمیمہ اور قانون اجراء ۔[2] قانون جدید میں یہ چند اہم ترمیمات کی گئی ہیں :۔ ترمیم عدالتی تنظیم ، اختصاص و صلاحیت اور قرضدار کو سزائے قید دینے کے ضابطے ۔

اسی طرح حکومت نے لبنان کے لیے قانون تجارت بنانے کا کام پروفیسر کوہندی اور پروفیسر گونو کے سپرد کیا ۔ یہ دونوں لیون کالج میں قانون تجارت کے پروفیسر ہیں ۔ چنانچہ ان دونوں نے مسودۂ قانون بنایا جس میں قانونی مشاورتی کمیٹی نے ترمیم کی[3] اور فاپیا پروفیسر فرانسیسی لا کالج بیروت نے اس میں تنقیحات نکالیں ۔ اس کے بعد یہ قانون سرکاری اخبار میں بتاریخ ۷ اپریل ، ۱۹۴۳ء[4] مشتہر کیا گیا ، اس شرط پر کہ تاریخ

---

[1] مجلہ کی دفعہ ۱۳۳۱ تا ۱۳۳۹ ۔ نیز دیکھو قانون موجبات کی دفعہ ۶۲۳ اور نظام آب رسانی کا ریزولیوشن نمبر ۱۲ل، مجریہ ۱۶ جنوری، ۱۹۳۴ء ۔

[2] سوا ان معاملات نفاذ کے جن کا اجراء ایسی اراضی پر کیا گیا ہو جن کی خسرہ بندی نہیں ہوئی (قانون جدید کی دفعہ ۸۵۶) ۔

[3] جو بحکم سرکاری نمبر ۶۰۱۹ ، مورخہ ۱۸ دسمبر، ۱۹۲۹ء تالیف کی گئیں ۔

[4] بروئے آرڈینینس نمبر ۳۰۴ ، مورخہ ۲۴ دسمبر ، ۱۹۴۲ء ۔

اشاعت سے چھ ماہ بعد نافذ ہوگا۔ اس میں چند ایسے امور کی صراحت کی گئی ہے جو پہلے قانون میں نہ تھے، جیسے شراکت مجہول کے احکام (الانونیم)، تاجروں کا سرکاری رجسٹر میں اندراج اور صلح احتیاطی وغیرہ۔ اس طرح اس قانون کی دفعہ ۱۱ کی رو سے شادی شدہ عورت اپنے خاوند کی صراحتہً یا کنایتہً اجازت کے بغیر تجارت کی مجاز نہیں۔ یہ حکم اس عام قانون کے خلاف ہے جس پر ان ملکوں میں عمل در آمد ہوتا ہے۔

حکومت لبنان نے جدید قانون فوجداری جاری کرنے کا بھی ارادہ کیا ہے۔ چنانچہ اس نے عدالت اپیل کے بڑے بڑے ججوں کی ایک کمیٹی کو قانون مرتب کرنے کا حکم دیا۔[1] کمیٹی نے کام شروع کر دیا اور اسے مکمل کر کے اس جدید قانون کا مسودہ پیش کر دیا۔ اس کا ترجمہ کرانے کے بعد حکومت نے بذریعہ آرڈیننس[2] اسے منظور کر لیا اور سرکاری اخبار میں بتاریخ ۲۷ اکتوبر، ۱۹۴۳ء اسے مشتہر کیا کہ وہ یکم اکتوبر، ۱۹۴۴ء سے نافذ ہوگا۔ یہ قانون لبنان کے واضعان قانون اور ججوں کی پختہ کاری کی دلیل ہے اور اس بات کا بھی بین ثبوت ہے کہ اہل لبنان بحیثیت قانون سازی اور بلحاظ عام حالات کے آزادی کی پوری صلاحیت رکھتے ہیں۔

مزید برآں قانون فوجداری کو لبنان کے قوانین سابقہ کے برعکس جرح و تنقید کے لئے مجلس قانون ساز میں پیش نہیں کیا گیا۔ اس لیے ہم قدرتی طور پر اس قانون میں موضوع اور لسانی اصطلاحات کی کچھ فروگزاشتیں پاتے ہیں۔

لبنان کے جدید قوانین میں سے چند اہم قوانین یہ ہیں:۔ قانون عقوبات عسکری، قانون عمل، قانون تجارت بحری، قانون عدالت، قانون جنگلات اور قانون فوج۔

مختصر یہ کہ لبنان کے قواعد جدیدہ یورپ کے بہترین قوانین سے ماخوذ ہیں اور ان جدید آراء اور قانونی نکتہ سنجیوں سے مالا مال ہیں جو فرانس، جرمنی اور سوئٹزرلینڈ کے قوانین میں پائی جاتی ہیں۔

---

[1] مرتبۂ جناب فواد عمون، وقیق القصار کو قیلیب بولس بروے فیصلۂ وزیر اعظم و وزیر عدل نمبر ۹۲۱، مجریہ ۲۲ مئی، ۱۹۳۹ء

[2] نمبر ۳۳۰، مورخہ یکم اپریل، ۱۹۴۳ء

آخر میں ہم عدالت ہائے جدیدہ شرعیہ کے اس قانون نظم و نسق کی طرف اشارہ کرنا بھی ضروری سمجھتے ہیں جو بروئے آرڈیننس نمبر ۲۴۱، مورخہ ۴ نومبر، ۱۹۴۲ء جاری ہؤا، جس کے ذریعہ ان سنی اور جعفری عدالت ہائے مذہبی کی قرار واقعی تنظیم ہو گئی جو شخصی معاملات کی نگران ہیں۔ پس اس قانون کی رو سے ہائی کورٹ منسوخ کر دی گئی اور اس کی بجائے شرعی عدالت اپیل قائم ہوئی جس میں شرعی قاضی ہیں اور ان کے ساتھ عدالت کا ایک جج بھی رہتا ہے جس کا کام یہ ہے کہ عام دعووں کو عدالت شرعی تک پہنچائے۔ سنی عدالتوں کا دستور العمل حکومت عثمانی کا فیملی قانون اور مذہب امام ابو حنیفہ کی قابل ترجیح آرا ہے۔ جعفری عدالتوں میں مذہب جعفری اور خاندانی قانون کے اس حصہ پر عمل درآمد ہوتا ہے، جو مذہب جعفری سے موافقت رکھتا ہے (دفعہ ۱۱۱)۔

اس کے علاوہ حکومت لبنان نے اپنی سیاسی آزادی کے بعد یا تو بہت سے خاص قوانین جاری کیے یا قوانین سابقہ میں ترمیم کی۔ تاکہ قومی رجحانات کے تقاضوں اور آزادی سے پیدا شدہ صورت حالات کے ساتھ ہم آہنگی پیدا کی جا سکے۔

سوریا

سوریا یعنی شام کا ملک بھی اپنے ہمسایہ اور بھائی لبنان کی طرح ویسے ہی تاریخی ادوار میں سے گزرا ہے۔ پہلی جنگ عظیم سے پہلے وہ دولت عثمانیہ کا ایک حصہ تھا۔ جنگ ختم ہونے پر وہ اس سے علیحدہ کر دیا گیا اور اسے فرانسیسی انتداب کے تحت رکھ دیا گیا۔ اس دور انتداب میں فرانسیسیوں اور وطن پرستوں کے درمیان برابر کشمکش جاری رہی۔ ۱۹۳۰ء میں اہل فرانس نے ایک دستور جاری کیا مگر اسے کئی بار معلق کر دیا۔ اس دستور کے مطابق ملک کی حکومت جمہوری پارلیمنٹ قرار پائی۔

پھر دوسری جنگ عظیم ہوئی اور برطانیہ اور فرانس کی فوجیں ۱۹۴۱ء میں سوریا میں داخل ہو گئیں اور اسی سال جنرل کاترو نے انتداب کے خاتمہ کا اعلان کر دیا۔ پھر ۱۹۴۳ء میں دستور دوبارہ جاری ہؤا اور اس کی دفعہ ۱۱۶ کے مطابق سوریا کی پارلیمنٹ نے قرار دیا کہ اہل سوریا کی

عدم موافقت کی وجہ سے فرانسیسی انتداب نافذ نہیں ہو سکتا۔ آخرکار ۱۹۴۶ء میں تمام غیر ملکی فوجیں سوریا سے نکل گئیں اور تمام مخلوط عدالتیں منسوخ کر دی گئیں۔

۱۹۴۹ء کے اثناء میں فلسطین کے حوادث کے بعد سوریا کی فوجوں نے حسنی الزعیم اور سامی حناوی کے ذریعہ سے حکومت کو دو مرتبہ الٹ دیا، پھر اسی سال ادیب شیشکلی نے تیسری مرتبہ انقلاب برپا کیا اور دستوری حکومت کو از سر نو قائم کیا۔ پھر ایک خاص تاسیسی جمعیت نے سوریا کے لیے ایک جدید دستور وضع کیا، جس کی بتاریخ ۵ ستمبر، ۱۹۵۰ء تصدیق ہوئی۔ اس دستور کی رو سے ملک کا نظام حکومت جمہوری پارلیمنٹ ٹھہرا اور شخصی آزادی، بنیادی حقوق اور دیموقراطی اصول وضاحت سے بیان ہوئے۔ اس دستور نے یہ امر بھی واضح کیا کہ سلطنت کے رئیس کا دین اسلام ہوگا اور شریعت اسلامی قانون سازی کا اولین سرچشمہ ہوگا۔

سوریا کی جمہوریت میں آج کل تقریباً پینتیس لاکھ لوگ بستے ہیں، جن میں سے اکثر مسلمان ہیں اور ذاتی معاملات میں حنفی مذہب کی پیروی کرتے ہیں۔

سول قانون کے لحاظ سے سوریا بھی لبنان کی طرح عثمانی قوانین اور مجلۃ الاحکام العدلیہ کے تابع تھا، لیکن لبنان کے برعکس یہاں عہد انتداب میں بھی یہ قوانین جاری رہے، سوائے قانون ملکیہ کے جسے فرانس نے ۱۹۳۰ء میں صادر کیا اور سوریا اور لبنان میں نافذ کیا۔

قانون سازی کی تحریک آزادی کے زمانے ہی میں شروع ہو سکی۔ چنانچہ سب سے پہلا قانون جو بتاریخ ۱۰ جون، ۱۹۴۸ء جاری ہؤا، قانون شہادت تھا۔

اس سیاسی انقلاب کے ساتھ ساتھ جو ۱۹۴۹ء میں حسنی الزعیم کے زمانے میں برپا ہؤا، ایک تشریعی انقلاب بھی پیدا ہؤا۔ چنانچہ وزیر عدالت استاد اسعد کورانی کی صدارت میں ایک کمیٹی بنائی گئی اور تین بڑے اہم قوانین صادر ہوئے: قانون مدنی، قانون تجارت اور قانون تعزیرات۔ یہ تمام جزوی ترمیم کے ساتھ مصری، لبنانی اور عراقی قوانین سے منقول ہیں۔ ان کے متعلق چند الفاظ بے محل نہ ہوں گے۔

قانون مدنی میں جو ۱۹۴۹ء میں جاری ہؤا ، ۱۱۳۰ دفعات ہیں اور اس کا اکثر حصہ مصر کے سول قانون سے ماخوذ ہے اور کچھ حصہ لبنان کے قانون سے منقول ہے ۔ پھر اسی سال قانون تعزیرات اور قانون تجارت صادر ہوئے ۔ قانون تجارت ۷۷۳ دفعات پر مشتمل ہے اور تجارتی اسناد کے بارے میں وہ اس ضابطہ سے ماخوذ ہے جسے عرب لیگ کی قانونی کمیٹی نے بنایا ہے اور جہاں تک باقی مسائل کا تعلق ہے وہ لبنان ، عراق اور مصر کے تجارتی قوانین سے ماخوذ ہے ۔ برعکس لبنانی قانون کے اس میں لمیٹیڈ کمپنیاں بنانے کی اجازت دی گئی ہے ۔

سوریا کا قانون تعزیرات ۷۵۶ دفعات پر مشتمل ہے اور اس کے اصول اور اکثر دفعات لبنانی قانون سے ماخوذ ہیں ۔

فصل دہم

قوانین یورپ کی تاریخ پر ایک نظر

رومی قانون (رومن لا)

چونکہ مشرقی ممالک کے قوانین جدیدہ قوانین یورپ کا عکس ہیں ، اس لیے ہم ان قوانین کی تاریخ پر ایک طائرانہ نظر ڈالنا مفید سمجھتے ہیں ۔ چنانچہ ہم قدیم رومی قانون سے ابتداء کرتے ہیں جو یورپ کے تمام قوانین کے لیے بنیادی حیثیت رکھتا ہے ۔

چنانچہ ہم آٹھویں صدی قبل مسیح کی طرف نظر لوٹاتے ہیں ، خصوصاً ان ایام کی طرف جب رومی حکومت کے پایۂ تخت شہر رومہ (ابدی شہر) کی بنیاد پڑی ۔ رومی حکومت وہ حکومت تھی جس کی سیاسی اور ثقافتی فتوحات کو یہاں تک وسعت حاصل ہوئی کہ اس کی عظمت و جبروت کے آثار مغرب کی معاشرت میں چودہ صدی تک موجود رہے اور اس پر چھٹی صدی میلادی میں بوستنیانوس کی وفات کے بعد زوال آیا ۔

ابتدائی دور میں اہل رومہ کا قانون رسم و رواج پر موقوف تھا ، لیکن قوانین مرتب کرنے کا خیال ان میں قدیم زمانہ سے موجود تھا ۔ چنانچہ انھوں نے پانچویں صدی قبل مسیح کے وسط میں وہ قانون جمع کیا جو بارہ تختیوں[1] پر لکھا ہؤا تھا اور درحقیقت اہل رومہ کا قومی قانون انھیں نقوش کے برگ و بار ہیں جو تانبے کی تختیوں پر کندہ تھے ۔

اس کے بعد رومی قانون سازی کے مصادر میں اضافہ ہوتا رہا ۔ بعض بلا واسطہ اور بعض بالواسطہ ۔ پہلی قسم کے قوانین ان طاقتوں کے ذریعہ معرض وجود میں آئے جو تاریخ رومہ کے مختلف ادوار میں برسراقتدار آتی رہیں ، جیسے بادشاہوں کے قوانین ، دارالامراء کے قوانین اور عوام کی

---

[1] Duodecim Tabulae یعنی بارہ الواح ۔

مختلف جماعتوں کے وضع کردہ قوانین اور دساتیر یا فرامین شاہی۔[1] دوسری قسم کے یا بالواسطہ وہ قوانین کہلاتے ہیں جو ججوں کے فیصلوں اور ان کے منشوروں کا نتیجہ ہیں اور یا وہ علمائے قانون،[2] مثلاً پاپنیانوس، اولپیانوس (سوریا کے رہنے والے) اور بولس و مودستینوس وغیرہم کے فتاویٰ[3] ہیں۔

رومی قوم کا چھوڑا ہؤا سب سے زیادہ قیمتی سرمایہ قوانین کے چھ مجموعے[4] ہیں جو چھٹی صدی عیسوی کے شروع میں شہنشاہ بوستینانوس کے حکم سے مرتب کیے گئے اور جو ان کی شریعت کے تمام مأخذوں سے حاصل کیے گئے، مثلاً قوانین، فیصلے اور فتاویٰ اور وہ ''مجموعہ قوانین مدنی''[5] کے نام سے مشہور ہیں۔

جب رومی سلطنت کمزور ہو گئی تو رومی قانون کے بعض احکام ان حملہ آوروں کے ساتھ گھل مل گئے اور ان کی رسومات قدیمہ کے ساتھ خلط ملط ہو گئے جنھوں نے یورپ کو تاخت و تاراج کیا تھا۔ پھر رومی قانون بالکل نظر انداز ہو گیا اور اس کے مطالعہ کی تجدید اس وقت ہوئی جب قرون وسطیٰ میں علمی ترقی کا دوبارہ دور آیا۔

یورپ کے اکثر قوانین جدیدہ عام طور پر رومی قانون سے متاثر ہیں اور اسی پر ان کی بنیاد رکھی گئی ہے، سوائے ان تبدیلیوں کے جو قومی انقلاب اور امتداد زمانہ اور خاص حالات کے تقاضا سے پیدا ہوئیں اور شاید سب سے زیادہ قیمتی ورثہ جو اہل یورپ کو اپنے اسلاف اہل رومہ سے ملا۔ اقتصادیات اور معاشیات کے یہی عام قوانین اور ضابطے ہیں جنھیں ہم رومی حکومت کے آخری دور میں ان اصولوں سے قریب تر پاتے ہیں جن پر اکثر قوانین جدیدہ کی بنیاد رکھی گئی ہے۔

---

[1] Leges regiae, Senatusconsulta, Leges, Plebiscita, Constitutiones.

[2] Edicta Magistratuum et Responsa Prudentium.

[3] Papinianus, Ulpianus, Gaius, Paulus et Modestinus.

[4] Codex, Digesta, (Pedectae), Institutes, Quinquaginta decisiones, Codex repertitae Praelectionis, Novellae Constitutiones.

[5] Corpus juris civilis دیکھو اس معاملہ میں کتاب القانون الرومانی، تالیف جیرار (مطبوعہ پیرس، ۱۹۲۴ء، صفحہ ۱ تا ۹۶) و کتاب Seignobos تالیف Antiquite romaine et mogen age (مطبوعہ پیرس، ۱۹۱۹ء)۔

ہمارا آخری ریمارک یہ ہے کہ اہل رومہ کا قانون بارہ تختیوں والے قانون کے وقت سے لے کر اور تمام قوانین جدیدہ انسانوں کے وضع کردہ معاشرتی قوانین ہیں جو حکومت نے نافذ کیے۔ ان کا مذہبی احکام سے کوئی تعلق نہیں، برخلاف شریعت اسلامی کے[1] (کہ اس کے قوانین خدا کے بنائے ہوئے ہیں)۔

نیپولین کا قانون

قرون وسطی کے آخری دور میں فرانس طوائف الملوکی اور بدامنی کا شکار ہو رہا تھا جو اس وقت یورپ پر مسلط تھی اور فرانس کے صوبے نظام اقتصادی اور رسومات و روایات قومی کے لحاظ سے ٹکڑے ٹکڑے ہو رہے تھے اور قانونی حیثیت سے بھی ملک کا شیرازہ منتشر ہو رہا تھا۔ سارا ملک دو بڑے حصوں میں منقسم تھا۔ ایک شمالی حصہ جس کا نام ''رواجی[2] قانون کا ملک'' تھا اور دوسرا جنوبی حصہ جو منضبط[3] قانون کا ملک کہلاتا تھا، کیونکہ وہ رومی قوانین کا پابند تھا۔

جب فرانس کی مرکزی حکومت طاقتور ہو گئی اور ملک کے امور داخلہ کی تنظیم مکمل ہو گئی تو اس بات کی ضرورت پیش آئی کہ منتشر آئین و قوانین کی شیرازہ بندی کی جائے۔ اس مشقت طلب کام کو نیپولین نے اپنے ہاتھ میں لیا۔ چنانچہ اس نے اس مقصد کے لیے اپنی زیر نگرانی ایک کمیٹی بنائی۔ اس کمیٹی نے قانون نیپولین یا فرانس کا قانون دیوانی کے نام سے ایک قانون مرتب کیا جو ۱۸۰۴ء میں مشتہر کیا گیا۔ یہ جدید یورپ میں سب سے پہلی سرکاری اور ہمہ گیر قانون سازی تھی اور قانون کے دور جدید کا افتتاح اسی سے ہوا۔[4]

---

[1] اس کے بعد ہم عنقریب دیکھیں گے کہ شریعت اسلامی کا قانون رومائی سے کہاں تک تعلق ہے۔

[2] Pays de droit coutimier.

[3] Pas de droit ecrit.

[4] دیکھو فرانسیسی قانون سازی کی تاریخ، تصنیف بلانیول مذکور (جلد ۱، صفحہ ۳۴-۱۴۳) اور دیکھو Cours elemeatire du droit Francais، تالیف اسمان Esmein، مطبوعہ پیرس ۱۹۲۱ء۔

نپولین کا قانون آج تک مملکت فرانس کا دستورالعمل چلا آتا ہے، سوائے ان چند ترمیمات کے جو معاشرۂ انسانی کی تبدیلیوں اور عصر جدید کی ضروریات کے پیش نظر اس میں کی گئی ہیں۔ نپولین کے قانون میں ۲۲۸۱ دفعات ہیں اور وہ تنقید قوانین اور ان کی مشتہری سے متعلق ایک مقدمہ اور تین باب پر مشتمل ہے۔ پہلے باب میں افراد انسانی سے بحث کی گئی ہے، دوسرے میں امور مال اور حقوق شخصی سے اور تیسرے میں اسباب ملکیت سے بحث کی گئی ہے، جیسے وراثت، ہبہ، وصیت، اجمالی عہد و مواثیق، خاص معاہدات، اجازت نامے، رہن، بیمہ اور بیع بالوفاء۔

اس کے بعد قانون اساسی عدالت ہائے دیوانی و قانون تجارت ۱۸۰۷ء میں، قانون اساسی عدالت ہائے فوجداری ۱۸۰۸ء میں اور قانون فوجداری ۱۸۱۰ء میں وضع کیے گئے۔ ان میں بار بار ترمیم اور تبدیلی ہوئی، خصوصاً موجودہ صدی میں اور دوسری جنگ عظیم کے دوران میں۔

یورپ کی اکثر حکومتوں نے اپنے اپنے قوانین مرتب کرنے میں فرانسیسی قوانین کا، خصوصاً فرانس کے قانون دیوانی کا اتباع، کیا ہے۔ بعض تو پورے کے پورے اسی سے منقول ہیں، جیسے بلجیم کا قانون اور بعض حسب ضرورت کچھ ترمیم کے ساتھ، جیسے جرمنی اور سوئزرلینڈ کا قانون۔

سوئزرلینڈ اور جرمنی

سوئزرلینڈ اور جرمنی کے قوانین بیشتر نپولین کے قانون سے ماخوذ ہیں۔ اس کے باوجود ان ملکوں کے قوانین میں اسلوب اور مفہوم کے لحاظ سے ملکی خصوصیات کے آثار پائے جاتے ہیں۔ ان کی ترتیب و تدوین میں زیادہ حصہ پروفیسروں کا ہے۔ اسی وجہ سے ان میں ایک علمی رنگ پایا جاتا ہے اور وہ یورپ کے دیگر قوانین میں ممتاز ہیں اور سب سے زیادہ ترقی یافتہ شمار ہوتے ہیں۔

۱۸۸۱ء میں سوئزرلینڈ[1] کا قانون میثاق متحدہ جاری ہؤا اور اس کے نفاذ کی ابتداء ۱۸۸۳ء کے اوائل میں ہوئی۔ اس کے بعد سوئزرلینڈ کے قانون دیوانی

---

[1] Code Federal des obligation.

وضع کرنے کا کام جناب اوئے گن ہوبر (Eugen Huber) پروفیسر برلن کے سپرد کیا گیا۔ چنانچہ انھوں نے قانون وضع کیا جسے ایوان اعلیٰ نے ۱۹۰۷ء میں منظور کیا اور وہ اوائل ۱۹۱۲ء میں نفاذ پذیر ہؤا۔ یہ قانون علمی اور عملی ہر دو حیثیت سے قوانین جدیدہ میں سب سے بہتر ثابت ہؤا۔ یہی دونوں قانون کمال پاشا کی حکومت نے بھی ۱۹۲۶ء میں اختیار کیے، جیسا کہ ہم پہلے بیان کر چکے ہیں۔

جرمنی میں قیصر کا قانون مدنی[1] ۱۸۹۶ء میں صادر ہؤا اور وہ سب سے پہلے اوائل ۱۹۰۰ء میں نافذ ہؤا۔ اس میں ۲۳۸۵ دفعات ہیں جو پانچ ابواب میں منقسم ہیں۔ اس میں مسائل عہد و مواثیق، شخصی حقوق، حقوق خاندان اور مسائل وراثت سے بحث کی گئی ہے۔

جرمنی میں نازی پارٹی[2] کے برسر اقتدار آ جانے کے بعد ۱۹۳۵ء میں حکومت نے اس غرض سے مجلس قانون ساز بنائی کہ وہ قانونی ترمیموں کی ضروری تجاویز پیش کرے تاکہ جرمنی کا قانون اپنی اصل و فرع کے لحاظ سے نازی پارٹی کے اصول اساسی کے مطابق چلایا جائے۔[3] اور اس میں شک نہیں کہ یہ قانونی تحریک دوسری جنگ عظیم کے بعد نازی جرمنی کے ختم ہونے کے ساتھ ہی ختم ہو گئی۔

برطانیہ و امریکہ

انیسویں صدی میں قانون سازی کی عام تحریک میں برطانیہ اور ریاست ہائے متحدۂ امریکہ شامل نہیں ہوئے بلکہ وہ اس تحریک سے دور رہے اور انھوں نے اپنے اس قانون کو برقرار رکھا جو رسومات اور روایات قومی پر مبنی ہے اور عرف عام[4] (Common Law) کے نام سے مشہور ہے۔

---

[1] Burgerliches Gesetzbuch.

[2] Nazionalsozialist یا مختصراً نازی یا ناتسی Nazi

[3] مجلس نے کتاب Die Lehre von den Leistungsstorungen مرتب کی (مطبع توتبغن، ۱۹۳۶) نیز دیکھو کتاب مانکفتر Mankiewicz بعنوان Le National Socialismeallemand (مطبوعہ پیرس ۱۹۳۸ء)۔

[4] Common Law.

اسی وجہ سے بعض غیر ملکی مبصرین نے خیال کیا ہے کہ چونکہ عرف عام (کامن لا) کا مفہوم متعین نہیں ، لہذا امریکی یا برطانوی جج اپنی مرضی کے مطابق جو فیصلہ چاہے کر سکتا ہے ۔ لیکن یہ خیال غلط ہے کیونکہ اگرچہ ان ملکوں میں ایک ایسا مجموعۂ قوانین غیر موجود ہے جس کی تدوین سرکاری طور پر کی گئی ہے ، تاہم ان کے ججوں پر سابقہ فیصلوں یا ''نظیروں'' (Precedents) کی پابندی لازم ہے۔ اسی طرح چھوٹی عدالتوں کے لیے بڑی عدالتوں کے فیصلوں کی پابندی اور بڑی عدالتوں کے لیے اپنے سابقہ فیصلوں کی پابندی ضروری ہے۔ چنانچہ یہ نظیریں فیصلہ کے لیے اصول اساسی کی حیثیت رکھتی ہیں ۔ جنھیں جج آسانی سے تبدیل نہیں کر سکتے ۔ پس یہی نظیریں ججوں کے فیصلوں کے دائرۂ اختیار کو محدود کر دیتی ہیں ۔

بلاک سٹون (Blackstone) اور اٹھارہویں صدی کے دیگر مصنفوں نے اس اصول کو انگلستان میں بے نقاب کر دیا تھا۔ چنانچہ ان متعدد ضابطوں کے بعد جو دار الامراء نے انگریزی قانون کے مرجع اعلیٰ کی حیثیت سے جاری کیے تھے ، وہی اصول وہاں انیسویں صدی میں واجب العمل دستور قرار پایا۔[1]

درحقیقت انگریزی عدالتوں کے فیصلوں میں انگریزوں کے کامن لا کے اکثر ضابطوں پر عمل درآمد ہوتا رہا۔ اور یہی کامن لا نظائر کے ساتھ شیر و شکر ہو کر عدالتی فیصلوں کے لیے ایک مجموعۂ قوانین بن گیا ۔ اس طرح قانون عرفی (کامن لا) نے ایک خاص صورت اختیار کر لی اور وہ عدالتی قانون (Case Law) میں تبدیل ہو گیا ۔

اس کے ساتھ ساتھ انگریزوں کے پاس ان کی تاریخ قانون سازی کے آغاز سے بعض ایسے قوانین (Statutes) بھی تھے جو حکومت کے وضع کردہ تھے ، مگر وہ تھوڑے سے خاص قوانین تھے جو متناقص اور منتشر شکل میں تھے ۔ ن کا ایک حصہ اٹھارہویں صدی میں جمع کیا گیا ، خصوصاً ۱۸۶۱ء کے اوائل میں۔[2]

---

[1] خصوصاً وہ ضابطہ جو ۱۸۶۱ء میں بیمش ضد بیمش Beamish *v.* Beamish کے فیصلہ میں جاری ہؤا ۔ دیکھو کتاب بولوگ (1861 9 H.L.C. 274) A First Book of Jurisprudenc

[2] Statute Law Revision Acts.

اسی طرح انگلستان میں فوجداری اور تجارت کے چھ ضابطے بھی بنائے گئے ، جیسے قانون اجازت نامہ ہائے تجارتی ، ۱۸۸۲ء میں قانون کمپنی ، ۱۸۹۰ء میں قانون بیع ، ۱۸۹۳ء میں قانون بحری بیمہ ، ۱۹۰۶ء میں قانون سرقہ ۱۹۱۶ء میں اور ایسے دیگر قوانین ان ملکوں کے لیے وضع کیے گئے جو برطانیہ کے ماتحت ہیں ، جیسے قوانین ہند ، جن کا ذکر ہم ابھی کر چکے ہیں ۔

اگر ہم تدوین قوانین کے فوائد سے بحث کریں یا اس بحث و مباحثہ کا ذکر کریں جو اس سلسلہ[1] میں ہؤا تو مضمون طویل ہو جائے گا ۔ اس لیے ہم صرف اشارۃً یہ بتائیں گے کہ چند انگریز انگلستان میں اٹھے اور انہوں نے مطالبہ کیا کہ قوانین کی تدوین سرکاری طور پر کی جائے جیسا کہ ہم ویسٹ بری[2] کی قرار داد ۱۸۷۰ء میں دیکھتے ہیں ۔ لیکن ان کی سعی مشکور نہ ہوئی ۔

ان کی ناکامی کے اسباب میں سے ایک سبب تو انگریزوں کا اپنی روایات قومی کو برقرار رکھنے کا وہ جذبہ تھا جس میں وہ مشہور ہیں ، دوسرے یہ کہ حکومت برطانیہ کی آبادی میں سیاسی پارٹیاں اور مذہبی فرقے بکثرت ہیں جس کا نتیجہ یہ ہؤا کہ قوانین اور رسم و رواج کی مختلف راہیں پیدا ہو گئیں ۔

اختلافات مذکورہ کے ثبوت کے لیے یہ مثالیں ملاحظہ کیجیے کہ سکاٹ لینڈ کا قانون انگلستان کے قانون کے برخلاف رومی قانون سے زیادہ متأثر ہے اور جنوبی افریقہ کی نوآبادی کا قانون ہالینڈ کے قانون کے تابع ہے اور مملکت کینیڈا کا صوبہ کویبک اور جزیرۂ موریس قانون نیپولین کے پابند ہیں ۔ ہم یہ بھی دیکھتے ہیں کہ ہندوستان کے مسلمانوں کا دستور العمل شخصی معاملات میں اسلامی قانون ہے ۔ یہی حال امریکہ کا ہے ، کیونکہ ریاست ہائے متحدۂ امریکہ میں ہر ریاست کا قانون دوسری ریاست کے قانون سے مختلف ہے ، مگر انگریزوں کا کامن لا ان سب پر غالب ہے ، سوائے بعض ریاستوں کے جن میں قانون کی تدوین سرکاری طور پر کی گئی

---

[1] اس موضوع کے لیے اوسٹن کی کتاب دیکھو (صفحہ ۳۳۱ اور اس کے بعد) اور دیکھو کتاب سالموند (صفحہ ۱۷۶ اور اس کے بعد) ۔

[2] Westbury's Digest.

ہے ، جیسے ریاست لوزیانا کہ وہاں کے قانون میں زیادہ حصہ فرانسیسی قوانین کا ہے اور بعض دیگر ریاستیں کہ ان کا ضابطۂ قوانین عرفی قانون (کامن لا) سے مختلف[1] ہے ۔

مختصر یہ کہ امریکہ کا قانون انگریزی دیگر قوانین یورپ کی طرح رومی قانون سے متأثر نہیں ہؤا۔ البتہ قرون وسطیٰ میں قانون کلیسا کی بدولت اور بریکٹن اور لٹلیٹن[2] وغیرہ جیسے بعض مؤلفین قانون کے ذریعہ امریکی قانون میں رومی قانون کا تھوڑا سا عنصر شامل ہو گیا ہے ۔

---

[1] Consolidations.

[2] Bracton, Littleton.

باب سوم

قوانین اسلامی کے مآخذ

فصل اول

دلائل شرعیہ

تمہید

اسلامی قانون سازی کا پہلا ماخذ قرآن کریم ہے اور اس پر مذاہب اسلامی کے تمام ائمہ سنی اور شیعی متفق ہیں۔ البتہ قرآن کی بعض آیات کی تفسیر میں اختلاف ہے۔

قرآن کے بعد اسلامی قانون سازی کا دوسرا ماخذ حدیث شریف اور سنت نبوی صلعم ہے اور حدیث در اصل قرآن ہی کا تتمہ اور اس کی تفسیر ہے۔ مذاہب اسلامی کا اختلاف حدیث کے بارے میں اس کی تحقیق کے طریقوں اور شرائط قبول کے لحاظ سے ہے۔

اسلامی قانون سازی کے دو اور ماخذ اجماع و قیاس بھی در اصل قرآن و حدیث ہی کی شاخیں ہیں۔ یہ دونوں اصول جمہور فقہاء کے نزدیک تو قابل قبول ہیں لیکن بعض فقہاء انہیں تسلیم نہیں کرتے اور بعض انہیں تسلیم تو کرتے ہیں لیکن بہت حزم و احتیاط کے ساتھ۔

ان چار مشہور دلائل شرعیہ کے علاوہ بعض مذاہب میں دوسری دلیلیں بھی ہیں، جیسے حنفیوں کے نزدیک استحسان اور مالکیوں کے نزدیک مصالح مرسلہ وغیرہ۔ ہم ان سب کو اپنے اپنے مقام پر بیان کریں گے۔

فقہاء نے ان تمام دلائل شرعیہ اور ماخذوں سے ایک خاص علم میں بحث کی ہے، جسے علم اصول کہتے ہیں۔ یہ وہ علم ہے جس میں مسائل شرعیہ کے دلائل اور ان سے استنباط احکام کے طریقوں سے بحث کی جاتی ہے۔

ہے ، جیسے ریاست لوزیانا کہ وہاں کے قانون میں زیادہ حصہ فرانسیسی قوانین کا ہے اور بعض دیگر ریاستیں کہ ان کا ضابطۂ قوانین عرفی قانون (کامن لا) سے مختلف[1] ہے -

مختصر یہ کہ امریکہ کا قانون انگریزی دیگر قوانین یورپ کی طرح رومی قانون سے متأثر نہیں ہؤا۔ البتہ قرون وسطیٰ میں قانون کلیسا کی بدولت اور بریکٹن اور لٹلیٹن[2] وغیرہ جیسے بعض مؤلفین قانون کے ذریعہ امریکی قانون میں رومی قانون کا تھوڑا سا عنصر شامل ہو گیا ہے -

---

[1] Consolidations.

[2] Bracton, Littleton.

باب سوم

قوانین اسلامی کے مآخذ

فصل اول

دلائل شرعیه

تمہید

اسلامی قانون سازی کا پہلا ماخذ قرآن کریم ہے اور اس پر مذاہب اسلامی کے تمام ائمہ سنی اور شیعی متفق ہیں ۔ البتہ قرآن کی بعض آیات کی تفسیر میں اختلاف ہے ۔

قرآن کے بعد اسلامی قانون سازی کا دوسرا ماخذ حدیث شریف اور سنت نبوی صلعم ہے اور حدیث در اصل قرآن ہی کا تتمہ اور اس کی تفسیر ہے ۔ مذاہب اسلامی کا اختلاف حدیث کے بارے میں اس کی تحقیق کے طریقوں اور شرائط قبول کے لحاظ سے ہے ۔

اسلامی قانون سازی کے دو اور ماخذ اجماع و قیاس بھی در اصل قرآن و حدیث ہی کی شاخیں ہیں ۔ یہ دونوں اصول جمہور فقہاء کے نزدیک تو قابل قبول ہیں لیکن بعض فقہاء انہیں تسلیم نہیں کرتے اور بعض انہیں تسلیم تو کرتے ہیں لیکن بہت حزم و احتیاط کے ساتھ ۔

ان چار مشہور دلائل شرعیه کے علاوہ بعض مذاہب میں دوسری دلیلیں بھی ہیں ، جیسے حنفیوں کے نزدیک استحسان اور مالکیوں کے نزدیک مصالح مرسلہ وغیرہ ۔ ہم ان سب کو اپنے اپنے مقام پر بیان کریں گے ۔

فقہاء نے ان تمام دلائل شرعیه اور ماخذوں سے ایک خاص علم میں بحث کی ہے ، جسے علم اصول کہتے ہیں ۔ یہ وہ علم ہے جس میں مسائل شرعیه کے دلائل اور ان سے استنباط احکام کے طریقوں سے بحث کی جاتی ہے ۔

علماء اصول

دولت عباسیہ کے اوائل میں علم اصول نے بہت ترقی کی ۔ سب سے پہلے امام شافعی نے اپنے مشہور رسالہ میں ، جس کا ذکر ہم پہلے کر چکے ہیں ، اس موضوع پر علمی طریق سے بحث کی ۔

امام شافعی کے بعد مشہور علماء حسب ذیل ہیں : ابو حامد غزالی مصنف مستصفیٰ[1] ، ابو عبداللہ محمد بن عمر فخرالدین رازی (متوفی ۶۰۶ھ) ، مصنف کتاب المحصول فی الاصول ، سیف الدین آمدی (متوفی ۶۳۱ھ) ، مولف کتاب منہاج الوصول الی علم الاصول ،[2] جمال الدین اسنوی (متوفی ۷۷۲ھ) ، مولف کتاب نہایۃ السول فی شرح منہاج الاصول ، تاج الدین سبکی ، مولف کتاب جمع الجوامع ، انہوں نے کتاب الابہاج شرح منہاج کی تکمیل کی ، جسے ان کے والد تقی الدین[3] نے شروع کیا تھا ۔

حنفی علماے اصول میں مندرجہ ذیل مشہور ہیں : بزدوی[4] مصنف کتاب الاصول جس کی نسفی نے منار میں شرح لکھی ہے اور اس شرح کی شرح ابن ملک نے کتاب منار الانوار میں کی ہے اور اسی شرح کی شرح ابن عینی نے بھی کی ہے - حنفی علماء اصول میں ذیل کے علماء نے بھی شہرت حاصل کی ہے : صدرالشریعت عبیداللہ بن مسعود (متوفی ۷۴۷ھ) ، مصنف تنقیح الاصول ،[5] کمال الدین محمد بن ہمام (متوفی ۸۶۱ھ) ، مصنف کتاب التحریر[6] اور محب اللہ بن عبدالشکور بہاری (متوفی ۱۱۱۹ھ) ، مصنف کتاب مسلم الثبوت ۔ آخر الذکر دونوں کتابیں حنفی اور شافعی دونوں مذہب کے مطابق ہیں ۔

---

[1] اس کا ذکر گزشتہ باب چہارم میں گزر چکا ۔

[2] وہ ارموی کی کتاب الحاصل کا مختصر ہے اور الحاصل امام رازی کی کتاب المحصول کا مختصر ہے ۔

[3] ان دونوں کا ذکر گزشتہ فصل چہارم میں گزرا ۔ جلال الدین محلی نے جمع الجوامع کی شرح لکھی ہے اور بنانی نے اس شرح پر حاشیہ لکھا ہے ۔

[4] ان کا ذکر گزشتہ باب کی فصل دوم میں گزر چکا ۔

[5] اوپر گزر چکا ہے کہ یہ صاحب کتاب النقایۃ مختصر الوقایہ کے مؤلف ہیں ۔

[6] ان کا ذکر بھی ضمناً گزر چکا کہ یہ ہدایت کی شرح فتح القدیر کے مؤلف ہیں ۔

مالکی علماے اصول میں یہ مشہور ہیں : جمال الدین عثمان بن حاجب (متوفی ۶۴۶ھ) مؤلف منتہی السؤل والامل ۔ خلاصہ کتاب الاحکام للآمدی اور ابو اسحاق ابراہیم شاطبی غرناطی (متوفی ۷۹۰ھ) مؤلف مشہور کتاب الموافقات و کتاب الاعتصام[1] اور حنبلیوں میں ابن تیمیہ اور ابن القیم الجوزیہ مشہور علماے اصول ہیں اور مذہب اہل ظاہر میں ابن حزم[2] ہیں ۔

قرآن و سنت میں منسوخ شدہ آیات و احادیث

علم اصول میں نسخ کا یہ مطلب ہے کہ کسی آیت یا حدیث کا حکم آیت یا حدیث ما بعد سے منسوخ ہو جائے۔ نسخ کا مقصد یہ ہوتا ہے کہ لوگوں کو آسانی بہم پہنچائی جائے، قوانین اسلامی کو بتدریج نافذ کیا جائے اور زمانے کے تغیرات کے لحاظ سے مسائل معاملات میں بقدر ضرورت تبدیلی کی جائے۔ نسخ کے تین طریقے ہیں : ایک یہ کہ ایک آیت دوسری آیت سے منسوخ ہو، دوسرے یہ کہ ایک حدیث دوسری حدیث سے منسوخ ہو اور تیسرے یہ کہ ایک آیت حدیث سے منسوخ ہو۔ مسئلہ نسخ تفصیل طلب بھی ہے اور اختلافی بھی۔

قرآن کا قرآن سے منسوخ ہونا جمہور فقہاء کے نزدیک ثابت ہے اور اس میں سوائے ابو مسلم بن بحرانہ[3] کے کسی کو اختلاف نہیں۔ نسخ عام طور پر ان تفصیلی معاملات میں پایا جاتا ہے جن کے متعلق احکام مدنی آیات میں نازل ہوئے برخلاف ان ہمہ‌گیر اور کلی احکام کے جو مکی آیات میں نازل ہوئے، کہ ان میں نسخ بہت کم ہے۔ علامہ سیوطی نے بتایا ہے کہ نسخ تمام قرآن میں صرف بیس جگہ واقع ہؤا[4] ہے۔

حدیث کا حدیث سے منسوخ ہونا بہت سے مسائل میں موجود ہے، جیسے حدیث "کنت نہیتکم عن زیارۃ القبور و الا فزوروھا فانھا ترق القلب، و تدمع العین و تذکر الاخرۃ، ولا تقولوا ھجراً۔"[5] یعنی میں نے تم کو زیارت

---

[1] ان کے حالات کے لیے دیکھو کتاب نیل الابتہاج بتطریز الدیباج، تالیف تنکیتی (بہامش الدیباج لابن فرحون)، صفحہ ۴۶۔

[2] ابن تیمیہ، ابن قیم اور ابن حزم کا ذکر گذشتہ باب میں ہو چکا ہے۔

[3] دیکھو تفسیر امام رازی جلد ۱، صفحہ ۴۳۵۔

[4] دیکھو اتقان فی علوم القرآن جلد ۲، صفحہ ۲۲ - ۲۳۔

[5] علامہ سیوطی نے اسے جامع الصغیر میں روایت کیا ہے (نمبر ۶۴۳۱)، منقول از مستدرک الحاکم۔

قبور سے منع کیا تھا مگر تم ان کی زیارت کرو کیونکہ اس سے دل نرم ہوتا ہے ، آنکھیں پر نم ہو جاتی ہیں اور آخرت یاد آتی ہے اور وہاں بیہودہ باتیں نہ کرو۔

لیکن اس امر میں اختلاف ہے کہ قرآن سنت سے منسوخ ہو جائے۔ البتہ اس حدیث کے واجب العمل ہونے میں سب امام متفق ہیں جو قرآن کے موافق ہو یا ایسے حکم کے بارے میں ہو جس کے لیے کوئی نص نہ ہو۔ کیونکہ اس صورت میں حدیث قرآن کے معنی اور اس کے مجمل احکام کی تفسیر سمجھی جائے گی ، مگر ایسی حدیث کے جائز العمل ہونے میں علماء کا اختلاف ہے جو قرآن کے مخالف ہو۔[1]

امام مالک ، صاحبین اور بعض اہل ظاہر کے نزدیک[2] حدیث سے آیت قرآنی کا منسوخ ہونا جائز ہے کیونکہ دونوں وحیٔ الٰہی ہیں۔ لہذا یہ نسخ عقلاً جائز ہے اور اس کا عملی ثبوت یہ آیت وصیت ہے ''کتب علیکم اذا حضر احدکم الموت ان ترک خیراً الوصیۃ للوالدین والاقربین بالمعروف حقاً علی المتقین۔''[3] یعنی تم میں سے جب کوئی قریب المرگ ہو اور مال و متاع چھوڑے تو اس پر والدین اور عزیزوں کے حق میں اچھی وصیت فرض کی گئی ہے یہ حق ہے پرہیزگاروں پر۔ پس اس آیت کا حکم فقہائے مذکورین کے نزدیک اس حدیث نے منسوخ کر دیا ''لا وصیۃ لوارث''[4] یعنی وارث کے لیے کوئی وصیت نہیں۔

لیکن امام شافعی اپنے مشہور رسالہ میں اور ان کے شاگرد نیز احمد بن حنبل حدیث سے آیت قرآنی کے منسوخ ہونے کو جائز نہیں سمجھتے اور اس کے ثبوت کے لیے مختلف دلائل پیش کرتے ہیں جن میں سے اہم یہ ہیں:

(۱) قرآن اصل ہے اور اس کے الفاظ معجزہ ہیں ، در آں حالیکہ

---

[1] الاحکام للآمدی (جلد ۲ ، صفحہ ۱۸۵) ، التقریر والتحریر لابن امیر الحاج شرح التحریر لابن الہمام ، مطبع بولاق (جلد ۳ ، صفحہ ۶۴)۔

[2] الاحکام لاصول الاحکام لابن حزم (جلد ۴ ، صفحہ ۱۱۱ - ۱۱۴)۔

[3] سورہ بقرہ (۲) ۱۸۰۔

[4] یہ حدیث بالفاظ دیگر بھی روایت کی گئی ہے ''ان اللہ قد اعطی کل ذی حق حقہ ولا وصیۃ لوارث'' یعنی خدا نے ہر حق دار کو اس کا حق دے دیا۔ لہذا وارث کے لیے کوئی وصیت نہیں۔ (ملاحظہ ہو صحیح البخاری بشرح العینی جلد ۱۴ ، صفحہ ۳۷ اور نیل الاوطار از شوکانی)۔

حدیث فرع ہے اور اس کی طرح معجزہ نہیں ۔

(۲) آیت قرآنی : ''قل ما یکون لی ان ابدلہ من تلقاء نفسی ان اتبع الا ما یوحیٰ الی انی اخاف ان عصیت ربی عذاب یوم عظیم۔''[1]
یعنی اے محمد آپ کہ دیجیے کہ میں قرآن کو اپنی طرف سے نہیں بدل سکتا ، میں تو صرف وحیٔ الٰہی کا تابع ہوں ، اگر میں خدا کی نافرمانی کروں تو قیامت کے عذاب سے ڈرتا ہوں۔
اس آیت کا روئے سخن نبیٔ کریم صلعم کی طرف ہے کہ آپ احکام قرآن اپنی مرضی سے نہیں بدل سکتے ۔

(۳) آیت قرآنی : ''ما ننسخ من آیۃ او ننسہا نات بخیر منہا او مثلہا''[2] یعنی خدا فرماتا ہے کہ ہم جس آیت کو منسوخ کرتے ہیں یا بھلاتے ہیں تو اس کی بجائے اس سے بہتر یا اس جیسی دوسری آیت نازل فرما دیتے ہیں ۔

(۴) حدیث : ''ما جاء عنی فاعرضوہ علی کتاب اللہ فما وافقہ فانا قلتہ وما خالفہ فلم اقلہ''[3] یعنی جو کچھ میں کہوں اسے معیار قرآن پر جانچو ، پس جو قرآن کے موافق ہو تو میں نے کہا ہے اور جو قرآن کے موافق نہیں وہ میرا قول نہیں ۔ اس کے علاوہ ایک صریح حدیث بھی ہے : ''کلامی لا ینسخ کلام اللہ و کلام اللہ ینسخ کلامی و کلام اللہ ینسخ بعضہا بعضا۔''[4]
یعنی میرا قول کلام اللہ کو منسوخ نہیں کر سکتا اور کلام اللہ میرے قول کو منسوخ کر سکتا ہے اور کلام اللہ بعض بعض کو منسوخ کر سکتا ہے ۔

(۵) آیت وصیت کے بارے میں امام شافعی نے وضاحت کی ہے کہ یہ آیت ضمناً اس آیت میراث سے منسوخ ہو گئی جو اس کے بعد

---

[1] سورہ یونس (۱۰) ۱۵ ۔
[2] سورہ بقرہ (۲) ۱۰۶ ۔
[3] رسالۃ الشافی ، صفحہ ۶۳ ۔
[4] اس حدیث کو دار قطنی اور ابن عدی نے روایت کیا ہے ۔ علامہ سیوطی نے اس حدیث کو ضعیف احادیث میں شمار کیا ہے الجامع الصغیر ، نمبر ۶۴۳۷ ۔

ہے اور جس نے تمام ورثاء کے شرعی حصے مقرر کر دیے ہیں اور حدیث لا وصیۃ لوارث آیت میراث کی تائید ہے اور حدیث قرآن کے تابع ہے۔[1]

خلاصہ یہ کہ امام شافعی اور احمد بن حنبل کا قول اس مسئلہ میں اس قاعدۂ جدیدہ سے قریب تر ہے کہ ''حق الغاء القانون یعود الی السلطۃ التی اصدرتہ'' یعنی قانون منسوخ کرنے کا حق اسی طاقت کو پہنچتا ہے جس نے اسے جاری کیا ہے۔[2]

---

[1] رسالۃ الشافی، صفحہ ۶۱ نیز دیکھو رسالۃ معارج الاصول لابن تیمیہ، مطبوعہ مصر ۱۳۳۳ھ، صفحہ ۲۴۔

[2] Cujus est condere Legem equs est abrogare.

فصل دوم

کتاب اللہ

قرآن کریم کا نزول

اسلامی قانون کی سب سے پہلی دلیل اور ماخذ اساسی قرآن کریم ہے جو خدا کا کلام ہے، کیونکہ قرآن کریم میں یہ آیۃ موجود ہے "تنزیل الکتاب لا ریب فیہ من رب العالمین،" یعنی یہ کتاب یقیناً خدا کی طرف سے نازل ہوئی ہے "انا انزلنا الیک الکتاب بالحق لتحکم بین الناس بما أراک اللہ ولا تکن للخائنین خصیما،" یعنی اے محمد بے شک ہم نے آپ پر یہ کتاب نازل فرمائی ساتھ حق کے، تاکہ آپ خدا کے حکم کے مطابق لوگوں کو حکم دیں اور آپ خیانت کرنے والوں کی طرف سے جھگڑا کرنے والے نہ ہوں۔ "وما ینطق عن الھوی ان ھو الا وحی یوحی،" یعنی نبیٔ کریم صلعم اپنی مرضی سے کچھ نہیں فرماتے بلکہ صرف وہی بیان کرتے ہیں جو آپ پر بذریعہ وحی نازل ہوتا ہے۔ قرآن کی آیات اسلامی معاشرہ کے حالات کے تقاضوں کے مطابق وقتاً فوقتاً نازل ہوئیں۔ اسی لیے یہ حالات اسباب نزول کہلاتے ہیں۔ قرآن کریم کے نزول کی مجموعی مدت بائیس سال سے کچھ زیادہ ہے، جس میں سے بارہ سال پانچ مہینے اور تیرہ روز مکہ میں ہجرت سے پہلے نازل ہؤا اور باقی مدت دارالہجرہ مدینہ میں نازل ہؤا۔ مکی آیات عموماً چھوٹی ہیں اور ان میں دین، عبادت اور توحید کے مجمل احکام بیان کیے گئے ہیں۔ آیات مدنی لمبی ہیں اور ان میں زیادہ تر شریعت کے تفصیلی احکام ہیں۔

قرآن کے قوانین حالات کے اقتضاء کے مطابق تدریجاً نازل ہوئے۔ نیز اس بات کا لحاظ رکھتے ہوئے کہ عرب لوگ قدیم عادات کو ترک کرنے اور نئے احکام پر عمل پیرا ہونے کے لیے کہاں تک تیار ہیں

---

[1] سورۃ سجدہ (۳۲) ۲، سورۃ نساء (۴) ۱۰۵، سورۃ نجم ۳-۴۔

جیسا کہ ہم تحریم شراب اور جوئے کے مسئلہ میں دیکھتے ہیں کہ پہلے بطور نصیحت انہیں ان دونوں عادات قبیحہ سے نفرت دلائی گئی "یسألونک عن الخمر والمیسر قل فیہا اثم کبیر و منافع للناس و اثمہا اکبر من نفعہا،" یعنی اے محمد لوگ آپ سے شراب اور جوئے کے بارے میں سوال کرتے ہیں ۔ آپ فرما دیجیے کہ ان دونوں میں بہت بڑا گناہ ہے اور لوگوں کا فائدہ بھی ، لیکن ان کا گناہ ان کے فائدہ سے بہت زیادہ ہے ۔ پھر نشہ کو نماز کے وقت اس آیۃ سے حرام کیا "یا ایہا الذین امنوا لا تقربوا الصلوۃ و أنتم سکاریٰ حتیٰ تعلموا ما تقولون،" یعنی اے مومنو ! نشہ کی حالت میں نماز کے قریب بھی نہ جاؤ ، تاوقتیکہ تمہیں اتنا ہوش نہ آجائے کہ کیا کہ رہے ہو اور آخرکار اس آیۃ کے ذریعہ دونوں کو حرام مطلق قرار دے دیا : "یا ایہا الذین امنوا انما الخمر والمیسر والانصاب والازلام رجس من عمل الشیطان فاجتنبوہ لعلکم تفلحون انما یرید الشیطان ان یوقع بینکم العداوۃ والبغضاء فی الخمر والمیسر ویصدکم عن ذکر اللہ و عن الصلاۃ فہل انتم منتہون۔"[1] یعنی اے مومنو ! بے شک شراب اور جوا ، بت اور جوئے کے تیر گناہ اور کار شیطان ہے ، لہذا اس سے بچو تاکہ راہ فلاح پا سکو ۔ سوائے اس کے کچھ نہیں کہ شیطان چاہتا ہے کہ شراب و جوئے کے ذریعہ تم میں عداوت و دشمنی پیدا کر دے اور تمہیں اللہ کی یاد اور نماز سے روک دے ، پس کیا تم باز رہوگے ؟

قرآن کریم کا جمع کرنا اور اس کی تفسیر

خود نبیٔ کریم صلعم نے قرآن مجید کو ایک کتاب میں اس لیے جمع نہیں فرمایا کہ آپ اُمی (ان پڑھ) تھے اور لکھنا نہیں جانتے تھے ۔ البتہ آپ کے کاتب آیات کو متفرق اوراق پر لکھتے رہتے تھے اور قاری اسے حفظ کر لیتے تھے ۔

---

[1] یہ آیات سورۃ بقرہ (۲) ۲۱۹ ، سورۃ نساء (۴) ۴۳ ، سورۃ مائدہ (۵) ۹۰-۹۱ میں ہیں ۔ میسر کے معنی قمار بازی ، انصاب کے معنی بتوں اور ازلام کے معنی قسمت کے تیروں کے ہیں ۔ تفسیر جلالین ۔ دیکھو سنن ابو داؤد (جلد ۲، صفحہ ۳۶۷) اور دیکھو ناسخ منسوخ ۔ تالیف ابو القاسم و ابو نصر (واحدی کی کتاب اسباب النزول کے حاشیہ میں صفحہ ۷۲-۸۲) ۔

نبیؐ کریم صلعم کی وفات کے بعد ابو بکر صدیق کے حکم سے زید بن ثابت نے قرآن مجید جمع کیا ۔ اس کے بعد عثمان بن عفان کے عہد خلافت میں ۳۰ھ (مطابق ۶۵۰ء) میں وہ ایک قراءت اور ایک کتاب میں جمع کیا گیا اور اس کا ایک ایک نسخہ مختلف شہروں میں تقسیم کیا گیا۔[1]

قرآن مجید کی تفسیر میں مفسرین کا اختلاف ہے ۔ لیکن یہ حقیقت ناقابل تردید ہے کہ آنحضرت صلعم کے صحابۂ کرام جو ہمیشہ آپ کے ساتھ رہتے تھے وہ قرآن کے مواقع نزول دوسرے لوگوں کی نسبت زیادہ جانتے تھے ۔ ان میں سے دس مشہور ہیں ۔ چار خلفاے راشدین : ابو بکر صدیق ، عمر بن خطاب ، عثمان بن عفان اور علی بن ابی طالب ۔ ان کے علاوہ عبداللہ بن مسعود ، عبداللہ بن عباس ، ابی بن کعب ، زید بن ثابت ، ابو موسیٰ اشعری اور عبداللہ بن زبیر ۔[2] ان دس حضرات میں سے علی بن ابی طالب اور عبداللہ بن عباس جو نبیؐ کریم صلعم کے رشتہ دار تھے اور عبداللہ بن مسعود خاص طور پر، قابل ذکر ہیں اور زیادہ مشہور ہیں ۔

حکومت عباسیہ کے اوائل میں علم تفسیر منصۂ ظہور میں آیا اور بہت سی تفاسیر لکھی گئیں جن میں مشہور یہ ہیں : تفسیر الکبیر المسمیٰ جامع البیان فی تفسیر القرآن تالیف طبری[3] تیس جزوں میں ، تفسیر کشاف تالیف قاسم محمود بن عمر خوارزمی زمخشری (متوفی ۵۳۸ھ) چار جزوں میں ، مفاتیح الغیب جو تفسیر کبیر کے نام سے مشہور ہے ، تصنیف فخر الدین رازی آٹھ جزوں میں ، تفسیر بیضاوی ، تفسیر جلالین ، تصنیف جلال الدین محلی[4] و جلال الدین سیوطی ۔ ان تفاسیر کے علاوہ اور کئی تفاسیر بھی ہیں ۔ اہل شیعہ کی تفاسیر میں مجمع البیان اور جامع الجوامع ، تصنیف ابو علی

---

[1] دیکھو قرآن کی مکی اور مدنی سورتوں کی ترتیب مختلف صحیفوں میں کتاب تاریخ القرآن میں ، تالیف ابو عبداللہ زنجانی (مطبوعہ قاہرہ ۱۹۳۵ ، صفحہ ۲۷-۵۷) اور دیکھو تاریخ القرآن ، تالیف نولدکہ (Noldeke) ۔ Geschte des Qorans مطبوعہ غوتنغن ۱۸۶۰ء ، صفحہ ۴۵ اور اس کے بعد ۔

[2] دیکھو اتقان فی علوم القرآن ، تالیف سیوطی ، جلد ۲ ، صفحہ ۱۸۷ ۔

[3] وہ مروہ مذاہب میں سے ایک مذہب کے بانی ہیں جیسا کہ اوپر گزرا ۔

[4] دیکھو وہ کتابیں جو قرآن اور اس کی تفسیر کے موضوع پر لکھی گئی ہیں ، فہرست ابن ندیم میں صفحہ ۳۶ اور اس کے بعد ۔

فضل بن حسن طبرسی (متوفی ۵۴۸ھ)[1] مشہور تفسیریں ہیں۔

قرآن کریم کے معانی کا ترجمہ

قرآن کریم نازل کیا گیا "باسان عربی مبین"، فصیح عربی زبان میں "انا انزلناہ قرآناً عربیاً لعلکم تعقلون"[2]، یعنی ہم نے عربی قرآن نازل کیا تا کہ تم سمجھو۔ دوسری زبانوں میں قرآن کریم کا ترجمہ کرنے یا اس کے معانی کی وضاحت کرنے میں بڑے بڑے مباحثے ہوئے ہیں۔ ابھی حال ہی میں مصر میں وزارت مصریہ کی اس قرارداد پر ۱۹۳۶ء میں بڑا زبردست ہنگامہ برپا ہؤا تھا کہ "قرآن مجید کا سرکاری طور پر غیر زبانوں میں ترجمہ کیا جائے اور یہ کام جامع ازہر کے شیوخ وزراۃ المعارف کی مدد سے سر انجام دیں۔" قرارداد کا مقصد یہ تھا کہ تعلیمات اسلامی کی اشاعت کی جائے اور ان ضرر رساں اثرات کا قلع قمع کیا جائے جو غلط ترجموں کے سبب سے پیدا ہو گئے ہیں۔[3]

یہ قرارداد فضیلت مآب شیخ الجامع الازہر نے پیش کی تھی اور بڑے بڑے مفتیان شرع اور لا کالج کے پروفیسروں کے فتاویٰ نے اس کی تائید کی تھی۔ لیکن بعض نے جن میں وکلاے شرع کی ایک جماعت بھی شامل تھی، اس قرارداد کی مخالفت کی اور اس کے بعد موافقین و مخالفین میں زبردست بحث مباحثے شروع ہو گئے۔ ہر فریق نے اپنی تائید میں بڑے بڑے دلائل پیش کئے اور مختلف رسائل و مقالات شائع کیے۔[4]

---

[1] دیکھو کتاب احسن الودیقہ فی تراجم مشاہیر الشیعہ، تالیف محمد مہدی کاظمی، مطبوعہ بغداد ۱۳۴۸ھ، جلد ۲، صفحہ ۲۰۴۔

[2] سورۃ شعراء (۲۶) ۱۹۵ و سورۃ یوسف (۱۲) ۲۔

[3] دیکھو مجلۃ المنار کا وہ مضمون جو اس گمراہ کن انگریزی ترجمہ کے متعلق ہے جو فرقۂ احمدیہ نے ہندوستان میں شائع کیا ہے (۱۳۴۳ھ، صفحہ ۲۹۵۔

[4] دیکھو کتاب "حدث الاحداث فی الاسلام الاقدام علی ترجمۃ القرآن"، تالیف شیخ محمد سلیمان (مطبوعہ مطبع سلفیہ، مصر ۱۳۵۵ھ) اور دیکھو کتاب الادلۃ العلمیۃ علی جواز ترجمہ معانی القرآن الی اللغات الاجنبیۃ، تالیف محمد فرید وجدی (مطبوعہ مصر، ۱۹۳۶)۔

مخالفین قرارداد کے دلائل کا خلاصہ یہ ہے کہ عربی زبان اسلام اور اہل اسلام کا شعار ہے[1] اور قرآن کریم الفاظ و معانی دونوں کے مجموعہ کا نام ہے۔ پس اس کا ترجمہ کرنے کی صورت میں یہ تعریف باقی نہیں رہتی۔[2] دوسرے قرآن کریم کا ترجمہ اس لیے جائز نہیں کہ ترجمہ کرنے سے دین، زبان اور وطن پر مضرت رساں اثرات پڑتے ہیں۔[3] نیز یہ کہ قرآن کریم میں جو روحانیت اور نور ہے اس کا ترجمہ ممکن ہی نہیں، بلکہ ترجمہ اسے زائل کر دیتا ہے۔[4]

مؤیدین قرارداد کے دلائل یہ ہیں:

پہلی دلیل: روایت ہے کہ اہل فارس نے سلمان فارسی کو لکھا کہ ان کے لیے سورۃ فاتحہ فارسی میں لکھ کر بھیج دیں۔ چنانچہ وہ لوگ اسے نماز میں پڑھتے تھے[5] اور نبیؐ کریم صلعم نے انھیں اس سے منع نہ فرمایا۔[6]

دوسری دلیل: امام ابو حنیفہ نے فارسی اور ہر زبان میں نماز جائز قرار دی ہے اور ابو یوسف اور محمد نے غیر زبان میں نماز صرف ان لوگوں کے لیے جائز کی ہے جو عربی زبان سے واقف نہیں۔ ایک روایت ہے کہ امام ابو حنیفہ نے بھی اپنے قول سے رجوع کرتے ہوئے عربی زبان کے سوا اور زبانوں میں صرف اس شخص کے لیے نماز جائز قرار دی ہے جو عربی زبان سے بے بہرہ ہو جیسا کہ صاحبین[7] کا مسلک ہے۔

---

[1] ابن تیمیہ نے اپنی کتاب اقتضاء الصراط المستقیم فی لغۃ اصحاب الجحیم (حسب روایت شیخ محمد سلیمان کتاب حدث الاحداث میں صفحہ ۳۰)۔

[2] دیکھو کتاب المنار، تالیف نسفی اور اس کی شرح دارالسعادۃ، تالیف ابن ملک ۱۳۱۴ھ، صفحہ ۹۔

[3] فتویٰ وکلاء شرعی ۱۲، ۱۹۳۶ء

[4] حدث الاحداث صفحہ ۶۲۔

[5] المبسوط السرخسی جلد ۱ صفحہ ۳۷۔

[6] رسالۃ النفحۃ القدسیہ فی احکام قرآۃ القرآن و کتابۃ بالفارسیۃ الشرنبلالی، مطبوعۂ مصر، ۱۳۵۵ھ، صفحہ ۱۵۔

[7] دیکھو تبیین الحقائق شرح کنز الدقائق لزیلعی (جلد ۱، صفحہ ۱۱۰-۱۱۱) اور دیکھو المجموع شرح المہذب للنووی (جلد ۳، صفحہ ۲۸۰) اور دیکھو شرح الفقہ الاکبر، تالیف ملا علی قاری (مصر ۱۳۲۳ھ، صفحہ ۱۳۶-۱۳۷) اور امام ابو حنیفہ نے اس کے جواز کے لیے اس آیۃ سے استدلال کیا ہے "وانہ لفی زبر الاولین" (سورۃ شعراء ۱۹۶) اور اس آیۃ سے "وانزلنا الیک الکتاب بالحق مصدقا لما بین یدیہ من الکتاب (سورۃ مائدہ ۴۸)۔ دیکھو فتاویٰ حدیثیہ لابن حجر (مطبع تقدم، صفحہ ۱۲۹)۔

تیسری دلیل: مذہب اسلام کی دعوت صرف عرب کے لیے مخصوص نہیں، بلکہ دنیا کی تمام اقوام کے لیے ہے جس کی تائید اس آیۃ کریمہ سے ہوتی ہے: "تبارک الذی نزل الفرقان علیٰ عبدہ لیکون للعالمین نذیرا،" یعنی برکت والا ہے وہ خدا جس نے اپنے بندہ پر قرآن نازل فرمایا تاکہ وہ تمام دنیا کے انسانوں کے لیے ڈرانے والا ہو جائے اور "قل اللہ شہید بینی و بینکم و اوحی الی ھذا القرآن لانذرکم بہ،"[1] یعنی اے محمد کہ دو کہ میرے اور تمہارے درمیان اللہ گواہ ہے، مجھ پر یہ قرآن بذریعہ وحی اس لیے نازل کیا گیا ہے کہ میں اس کے ذریعہ تمہیں ڈراؤں۔

جواز ترجمہ کی تائید اس حدیث سے بھی ہوتی ہے "بعثت الی الناس عامۃ،"[2] یعنی میں سب انسانوں کی طرف بھیجا گیا ہوں۔ قرآن عربی زبان میں صرف سہولت تبلیغ کی خاطر نازل ہؤا کیونکہ رسول اور اس کی قوم دونوں عرب تھے، جیسا کہ قرآن میں وارد ہے "فانما یسرناہ بلسانک لعلھم یتذکرون ولو نزلناہ علیٰ بعض الاعجمین فقراہ علیھم ما کانو بہ مؤمنین،"[3] یعنی اے محمد ہم نے قرآن آپ کی زبان میں نازل کیا تاکہ آپ کی قوم اس سے نصیحت حاصل کرے، اگر ہم قرآن کو کسی غیر عربی پیغمبر پر نازل کرتے اور وہ لوگوں کو قرآن پڑھ کر سناتا تو اس پر بھی وہ ایمان نہ لاتے۔

اور آج کل مقبول رائے یہ ہے کہ قرآن کا لفظی ترجمہ دوسری زبان میں دشوار بھی ہے اور ممنوع بھی۔ لیکن معنوی ترجمہ جس کے ساتھ دوسری زبان میں ضروری تفسیر بھی ہو، جائز ہے۔ البتہ اس میں حتی المقدور مصالح شرعیہ کا لحاظ ضروری ہے۔

بہر حال قرآن کریم کا ترجمہ اکثر بڑی بڑی[4] زبانوں میں ہو چکا ہے،

---

[1] سورۃ فرقان (۲۵)، اور سورۃ انعام (۶) ۱۹۔

[2] اس حدیث کو بخاری نے روایت کیا۔ دیکھو شرح بخاری، مؤلفہ عینی (جلد ۴، صفحہ ۷) اور دیکھو احکام مؤلفہ ابن حزم (جلد ۱، صفحہ ۳۴)۔

[3] سورۃ دخان (۴۴) ۵۸، سورۃ شعراء (۲۶) ۱۹۸-۱۹۹۔

[4] مجلہ منار ۱۳۴۴ھ، صفحہ ۴۵۲۔

جیسے لاطینی[1] ، انگریزی[2] ، فرانسیسی[3] ، ترکی[4] وغیرہ ۔ ان زبانوں میں آج کل ایک ایک ترجمہ بھی ہے اور کئی ترجمے بھی ۔

---

[1] لاطینی زبان میں پہلا ترجمہ روبرت کنت (Robert Kennett) نے کیا ہے ۱۱۴۳ء میں اس کے بعد اور ترجمے کیے گئے جن میں سے مراکی (Maracci) کا ترجمہ بعنوان Alcorani Textus Universus زیادہ مشہور ہے ۔ دیکھو تاریخ القرآن از زنجانی صفحہ ۶۹ اور تاریخ العرب المسطول ، مؤلفہ پروفیسر حتی (مطبوعہ بیروت ۱۹۴۹ء) ۔

[2] انگریزی تراجم میں Palmer ، Rodwell ، M. Ali اور M. Pickthall کے تراجم زیادہ مشہور ہیں ۔

[3] فرانسیسی زبان میں کئی ترجمے ہیں : مثلاً Savary ، Kasimirsky ، Pesle مع احمد تیجانی (رباط مراکش) اور R. Blachere کے تراجم ۔

[4] اس کا ذکر ہم پہلے کر چکے ہیں ۔ جدید ترین ترکی ترجمہ عمر رضا طغرل کا ہے ۔ مطبوعہ استنبول ۱۹۴۸ء ۔

فصل سوم

سنت

حدیث کی کتابت

سنت کا اطلاق رسول اللہ صلعم کے ہر اس قول پر جو آپ نے فرمایا ہو اور ہر اس فعل پر جو آپ نے کیا ہو اور ہر اس کام پر ہوتا ہے جس کی آپ نے اجازت دی ہو۔ اس لیے سنت کی تین قسمیں ہیں: پہلی قسم سنت قولی یا حدیث شریف ہے جس کا ماخذ رسول اللہ صلعم کے اقوال و احادیث ہیں۔ دوسری قسم سنت فعلی: اس کا ماخذ آپ کے افعال ہیں اور تیسری سنت تقریریہ یعنی وہ افعال جن کا علم ہو جانے کے بعد آنحضرت صلعم نے سکوت اختیار فرمایا ہو یا اپنی رضامندی کا اظہار فرمایا ہو۔

آنحضرت صلعم نے سنت کو ضبط تحریر میں لانے کا حکم نہیں فرمایا جیسا کہ قرآن کو لکھنے کا حکم فرمایا تھا بلکہ اس کے برعکس آپ نے سنت کو تحریر میں لانے سے منع فرمایا۔ چنانچہ آپ کا ارشاد ہے: "لا تکتبوا عنی و من کتب عنی غیر القرآن فلیمحه و حدثوا عنی ولا حرج" یعنی میری باتیں نہ لکھو اور جس شخص نے قرآن کے علاوہ میری اور باتیں لکھی ہوں وہ انہیں مٹا دے۔ ہاں اگر میری طرف سے حدیث بیان کرو تو اس میں کچھ مضائقہ نہیں۔[1]

ہم پہلے ذکر کر چکے ہیں کہ عمر بن خطاب نے احادیث جمع کرنے سے اس لیے منع فرمایا تھا کہ کہیں لوگ احادیث کے انہماک میں قرآن نہ ترک کر دیں۔ یہ ہم بیان کر چکے ہیں کہ عمر بن عبدالعزیز کے عہد میں احادیث جمع کرنے کی کوشش کی گئی لیکن احادیث کی مکمل تدوین عہد عباسی تک نہ ہو سکی۔ عہد عباسی میں تدوین احادیث کی ابتدا ہوئی اور احادیث معتبرہ کے مجموعے معرض وجود میں آئے۔

---

[1] اس حدیث کو مسلم نے اپنی کتاب صحیح مسلم میں روایت کیا ہے۔ (ج ۸، صفحہ ۲۲۹) وغیرہ۔

مسانید و مصنفات

حدیث کے مجموعوں کی دو قسمیں ہیں : مسانید اور مصنفات ۔ مسانید حدیث وہ کتابیں ہیں جن میں احادیث ، ترتیب اسناد کے لحاظ سے جمع کی گئی ہیں ۔ یعنی بلا لحاظ موضوع رسول اللہ صلعم سے روایت کرنے والے پر راوی کی حدیثیں ایک ہی جگہ بیان کر دی جائیں ، جیسے ابو ہریرہ کی سب حدیثیں ایک جگہ ، حضرت عائشہ کی تمام حدیثیں ایک جگہ ۔ مسانید میں سب سے زیادہ مشہور امام احمد بن حنبل کی مسند ہے جس کا بیان ہم پہلے کر چکے ہیں ۔ مصنفات حدیث کی وہ کتابیں ہیں جن میں احادیث موضوعات فقہ کی ترتیب کے لحاظ سے جمع کی گئی ہوں ۔ قدیم مصنفات میں سب سے اہم موطا امام مالک ہے جس کا ذکر اوپر گزر چکا ۔

تیسری صدی ہجری میں مصنفات احادیث کی چھ مشہور کتابیں لکھی گئیں ۔ صحیحان اور احادیث کی چار دیگر کتابیں ۔ اس موقع پر ہر ایک کا کچھ مختصر تذکرہ بیجا نہ ہوگا ۔

صحیحان : یعنی صحیح بخاری اور صحیح مسلم ۔ صحیح بخاری ابو عبداللہ محمد بن اسماعیل بخاری (۱۹۴-۲۵۶ھ) کی تصنیف ہے اور صحیح مسلم ابوالحسین مسلم نیشا پوری (۲۰۶-۲۶۱ھ) کی تصنیف ہے ۔ ان دونوں محدثین نے احادیث جمع کرنے کے لیے بہت سے شہروں کا سفر کیا اور احادیث روایات کرنے میں اور تحقیق اسناد میں اس قدر چھان بین کی کہ یہ دونوں کتابیں سب سے زیادہ معتبر اور مستند تسلیم کی گئی ہیں ۔ بعض مؤرخین نے کہا ہے کہ امام بخاری نے اس کتاب کی تصنیف میں سولہ برس صرف کیے ۔

اہل سنت صحیح بخاری کو قرآن کے بعد بزرگترین کتاب شمار کرتے ہیں ۔ اس میں مکرر احادیث سمیت تو سات ہزار سے زیادہ احادیث ہیں اور مکرر احادیث سے علاوہ تقریباً چار ہزار حدیثیں ہیں ۔ صحیح بخاری کی اہم شرحیں یہ ہیں : فتح الباری تصنیف حافظ ابوالفضل احمد بن حجر عسقلانی شافعی (۷۷۳-۸۵۲ھ) ، عمدۃ القاری پچیس جزوں میں تصنیف بدرالدین محمود عینی حنفی (۷۶۲-۸۵۵ھ) ۔

جمہور علماء کے نزدیک صحیح بخاری کے بعد صحیح مسلم کا درجہ ہے ۔ لیکن مغرب اقصیٰ کے علماء صحیح مسلم کو صحیح بخاری پر فضیلت[1]

---

[1] مقدمہ ابن خلدون ، صفحہ ۳۸۷ ۔

دیتے ھیں ۔ صحیح مسلم میں مکرر احادیث سمیت سات ھزار سے کچھ زیادہ احادیث ھیں ۔ اس کی سب سے زیادہ اھم شرح نودی شافعی کی شرح ھے ۔ جس کے اٹھارہ جز ھیں ۔

بخاری اور مسلم کے بعد حدیث کی چار کتابیں ھیں جنھیں علی الترتیب ابن ماجہ (متوفی ۲۷۳ھ) ، ابو داؤد سجستانی متوفی (۲۷۵ھ) ، ترمذی (متوفی ۲۷۵ھ) اور نسائی (متوفی ۳۰۲ یا ۳۰۳ھ) نے جمع کیا ھے ۔ ان کتب مذکورہ کے بعد مصنف ابوالحسن دار قطنی (متوفی ۳۸۵ھ) اور مصابیح السنۃ تصنیف ابو محمد بغوی (متوفی ۵۱۰ یا ۵۱۶ھ) ھیں ۔ [1]

اھل شیعہ کے نزدیک احادیث یا اخبار کی کتابوں میں اھم کتابیں چار ھیں : الکافی[1] تصنیف محمد بن یعقوب کلینی (متوفی ۳۲۸ یا ۳۲۹ھ) ، من لم یحضرہ الفقیہ[2] تصنیف بابویہ (متوفی ۳۸۱ھ) ، استبصار فیما اختلف من الاخبار[3] اور تھذیب الاحکام[4] یہ دونوں کتابیں جعفر طوسی (متوفی ۴۱۱ھ) کی تصنیف ھیں ۔ [2]

حدیث کی تحقیق

تدوین حدیث کے بعد محققین نے علم حدیث کی فنی تحقیق و تنقید ایک خاص علم میں شروع کی جسے علم مصطلح الحدیث کہتے ھیں اور اس علم کے محققین رجال الجرح والتعدیل (نقد و تبصرہ کرنے والے) کہلائے ۔ ان محققین نے حدیث کی تحقیق کے قواعد بنائے اور معتبر ھونے کے لحاظ سے حدیث کی کئی قسمیں مقرر کیں جیسے صحیح ، حسن ، غریب وغیرہ ۔ [3]

قرآن کے بعد سنت اسلامی قانون سازی کا دوسرا ماخذ شمار ھوتی ھے ۔ گویا وہ قرآن کی تفسیر ھے اور اس کی مجمل آیات کی تشریح کرتی ھے، نیز قرآن کے قواعد کلیۃ کا مفہوم واضح کرتی ھے ۔ سنت تمام مذاھب اسلامی[4] کے نزدیک واجب العمل ھے جس کی دلیل قرآن مجید کی یہ آیۃ ھے ''وما اتاکم الرسول

---

[1] ان محدثین کے حالات کے لیے دیکھو وفیات الاعیان لابن خلکان ۔

[2] دیکھو انسائیکلوپیڈیا اوف اسلام : کلمۃ ''شیعۃ'' ۔

[3] دیکھو مقدمہ ابن الصلاح فی علوم الحدیث مطبوعہ بمبئی (ھند) ۱۹۳۸ء صفحہ ۷ ، ۱۵ و ۲۰ ۔

[4] مگر ایک چھوٹے سے فرقہ نے کہا ھے کہ کوئی حدیث قابل عمل نہیں (الام جلد ۷ ، صفحہ ۲۵۰) ۔

فخذوہ وما نھاکم فانتھوا" یعنی اے مومنو ! رسول تمھیں جو حکم دیں اس کی تعمیل کرو اور جس کام سے منع کریں اس سے باز رھو "واطیعوا اللہ وأطیعوا الرسول" یعنی اللہ اور اس کے رسول کی اطاعت کرو "من یطع الرسول فقد اطاع اللہ"[1] جس نے رسول کی اطاعت کی گویا اس نے اللہ کی اطاعت کی۔ اسی قسم کی کئی آیات ھیں جو لفظاً یا معناً حدیث کے واجب العمل ھونے کی تائید کرتی ھیں۔

احادیث کے بارے میں مذاھب اسلامی کا اختلاف ھے۔ اس میں پہلا اختلاف تو اھل سنت و اھل شیعہ کا ھے۔ اھل شیعہ کے نزدیک صرف وھی احادیث قابل قبول ھیں جنھیں اھل بیت نے روایت کیا ھو اور اھل شیعہ احادیث کو اخبار کہتے ھیں۔ محدثین اھل شیعہ کا قول ھے کہ جس حدیث کی روایت اھل بیت (علیہم السلام) سے نہ ھو وہ مصنوعی ھے۔[2]

پھر حدیث کے بارے میں اھل سنت کے بھی دو فرقے ھیں۔ ایک اھل الرای کا فرقہ عراق میں اور دوسرا اھل حدیث کا فرقہ حجاز میں اور ایک فرقہ دوسرے فرقہ کی احادیث کو تسلیم نہیں کرتا۔ اسی قسم کا اختلاف مصطلحات حدیث میں اور ان کے شرائط قبول میں ھے۔

راویان حدیث

روایت کے لحاظ سے حدیث کی تین قسمیں ھیں: متواتر، مشہور اور احاد۔ متواتر وہ حدیث کہلاتی ھے جس کا یقینی ھونا بالکل ظاھر ھو یعنی اسے اتنے کثیر التعداد راویوں نے روایت کیا ھو جن کا کسی جھوٹی بات پر متحد ھو جانا ممکن نہ ھو۔ مشہور ایسی حدیث کو کہتے ھیں جسے صحابہ کے زمانہ میں تو ایک یا دو نے ھی روایت کیا ھو لیکن بعد میں وہ اس قدر مشہور ھو گئی ھو کہ اسے کثیر التعداد راوی روایت کرتے رھے ھوں اور خبر واحد ایسی حدیث کو کہا جاتا ھے جو متواتر اور مشہور سے کم درجہ کی ھو۔

---

[1] سورۃ حشر (۵۹) ۷، سورۃ مائدہ (۵) ۹۱ اور سورۃ نساء (۴) ۸۰۔

[2] دیکھو وسیلۃ الوسائل فی شرح الرسائل فی علم الاصول صفحہ ۷۔

خبر واحد کے قبول کرنے میں بہت اختلاف ہے یعنی ایسی حدیث جس کی روایت رسول اللہ صلعم سے ایک ایک راوی کرتے چلے آئے ہوں۔ بعض علماء ایک آدمی کی شہادت پر قیاس کرتے ہوئے خبر واحد کو قابل قبول نہیں سمجھتے۔ لیکن بعض علماء بغیر تائید قرائن اسے قابل قبول سمجھتے ہیں، جیسے مذہب ظاہری میں اور احمد بن حنبل کی ایک روایت میں۔ ان کی دلیل یہ ہے کہ جب رسول کریم صلعم کسی مسئلہ کے متعلق کوئی فتویٰ صادر فرماتے تھے تو تمام اہل مدینہ کو جمع نہیں فرماتے تھے۔ جمہور فقہاء کے نزدیک باوثوق خبر واحد قابل یقین ہے اور جب اس کی تائید قرائن سے ہوتی ہو تو وہ قبول کی جائے گی۔[1]

خبر واحد کے لیے یہ شرط ہے کہ اس کا راوی مسلمان ہو، عاقل بالغ ہو، ثقہ ہو اور اپنی قوت حافظہ کے لیے مشہور ہو۔ ان شرائط کے پیش نظر عورت، غلام اور نابینا کی روایت تو قابل قبول ہوگی لیکن نابالغ، دیوانہ، کافر اور فاسق کی روایت مقبول نہ ہوگی۔ روایت حدیث میں صحابہ کی ثقاہت اور اصابت رائے پر جمہور علماء کا اتفاق ہے کہ ان کی روایت معتبر ہے۔ صدق حدیث کے معاملہ میں ابوبکر، عمر، علی، عبداللہ بن مسعود، عبداللہ بن عمر، عبداللہ بن عباس، معاذ بن جبل، سیدۃ عائشہ، ابوہریرۃ اور انس، نیز ان جیسے اور صحابہ خاص طور پر مشہور ہیں۔

حدیث میں راویوں کے سلسلہ کو لفظ حدثنا (بیان کیا ہم سے) یا اس کے مرادف الفاظ اخبرنا و انبأنا[2] کے ذریعہ بیان کیا جاتا ہے۔ جس حدیث میں سلسلۂ روایت نبیٔ کریم صلعم تک پہنچ جائے تو وہ حدیث متصل کہلاتی ہے اور جس کے سلسلۂ روایت میں سے کوئی راوی چھوٹ جائے اسے حدیث مرسل کہتے ہیں۔ جس حدیث مرسل کو کسی صحابی نے روایت کیا ہو وہ بالاتفاق مقبول ہے اور جو حدیث مرسل اکابر تابعین میں سے کسی نے روایت کی ہو وہ امام شافعی کے سوا اور سب کے نزدیک مقبول ہے۔ امام شافعی کے نزدیک حدیث مرسل کو قبول کرنے کی شرط یہ ہے کہ کسی اور دلیل سے بھی اس کی تائید ہوتی ہو اور جو حدیث مرسل کسی صحابی

---

1 دیکھو موضوع میں رسالۃ الشافی (صفحہ ۹۸ اور اس کے بعد) اور دیکھو احکام لا بن حزم (جلد ۱، صفحہ ۱۰۸ اور اس کے بعد) اور دیکھو مسلم الثبوت (جلد ۲، صفحہ ۸۸)۔

2 بخاری کی عبارت، دیکھو شرح بخاری عینی (جلد ۲، صفحہ ۱۱)۔

یا اکابر تابعین میں سے کسی نے روایت نہ کی ہو ، اس کے مقبول ہونے میں اختلاف ہے۔[1]

فقہاء کا آخری اختلاف اس حدیث کے صحیح ہونے میں ہے جو بالمعنی روایت کی گئی ہو اور روایۃ باللفظ نہ ہو۔ ایسی حدیث کے متعلق مختار رائے یہ ہے کہ اس شخص کی روایت بالمعنی مقبول ہوگی جو الفاظ کا مفہوم اور ان کا محل استعمال سمجھنے کی مہارت تامہ رکھتا ہو ، نیز مطلب بیان کرنے میں کوئی کمی بیشی نہ کرے۔[2]

اصطلاح حدیث کے اسی اختلاف کی وجہ سے کئی مذہب بن گئے، کیونکہ کسی مسئلہ میں ایک کے نزدیک ایک حدیث صحیح ہے اور دوسرے کے نزدیک صحیح نہیں ۔ اس کا لازمی نتیجہ یہ ہؤا کہ فتوے بھی مختلف ہو گئے۔

احادیثِ موضوعہ

حدیث کو سب سے بڑا خطرہ یہ پیش آیا کہ بہت سی جھوٹی حدیثیں گھڑ لی گئیں۔ تاریخ اسلامی کے بعض دور ایسے گذرے ہیں جن میں بہت سی مصنوعی حدیثیں مروج ہو گئیں، یا تو سیاسی جماعت بندی کی بنا پر یا قصہ خوانوں کے لیے مواد فراہم کرنے کی غرض سے یا ان کے علاوہ دوسری ضرورتوں کی وجہ سے۔[3] جو احادیث صحابہ اور اکابر تابعین کے زمانہ میں مروج تھیں ان کے مقابلہ میں بے شمار نئی حدیثیں ان کے بعد بنا لی گئیں ، بلکہ ایسی ضعیف اور بے اصل حدیثیں بیان کی جانے لگیں جنھیں عقل سلیم کبھی باور نہیں کر سکتی۔ انھیں دیکھتے ہوئے رسول اللہ صلعم کی پیشین گوئی کی صداقت پایۂ ثبوت کو پہنچ جاتی ہے کہ سیکون فی آخر آمتی اناس یحدثونکم ما لم تسمعوا انتم ولا آباؤکم فایاکم و ایاھم۔ یعنی میری امت کے آخری زمانہ میں ایسے لوگ ہوں گے جو تم سے ایسی حدیثیں بیان کریں گے جو نہ کبھی تم نے سنی ہوں گی نہ تمھارے آبا و اجداد نے ،

---

[1] شرح المنار تالیف ابن ملک صفحہ ۲۰۷ اور اس کے بعد۔

[2] الاحکام للآمدی (صفحہ ۱۹۳) اور رسالۃ الشافی (صفحہ ۷۵)۔

[3] دیکھو احادیث موضوعہ کے راویوں کی جو تقسیم ابن جوزی نے کی ہے کتاب اللالی میں المصنوعہ فی الاحادیث الموضوعہ (ج ۲ ، صفحہ ۳۶۷-۳۷۳)۔

پس ایسے لوگوں سے بچنا۔

احادیث موضوعہ کی مثالیں: "الدیک الابیض صدیقی او حبیبی" (یعنی سفید مرغ میرا دوست ہے)، الفارۃ انہا یھودیۃ (چوھیا پہلے یہودن تھی)، النصب کان یھودیاً عاقاً فمسخ (گوہ پہلے نافرمان یہودی تھی پھر اس کی صورت مسخ کر دی گئی)، السنور عطسۃ الاسد (بلی شیر کی چھینک سے پیدا ہوئی)، الخنزیر عطسۃ الفیل (سؤر ہاتھی کی چھینک سے پیدا ہؤا)، اکل السمک یذھب الجسد (مچھلی کھانے سے جسم دبلا ہوتا ہے)، قلب المومن حلو یحب الحلاوۃ (مسلمان کا دل میٹھا ہوتا ہے اور مٹھاس کو پسند کرتا ہے)، لو کان الارز رجلا لکان حلیما (اگر چاول آدمی ہوتے تو بہت رحم دل ہوتے)، الباذنجان شفاء من کل داء (بینگن ہر مرض کی دوا ہے)، العازب فراشہ من النار (مجرد مرد کا بستر آگ کا ہوگا)، مسکین رجل بلا امراۃ و مسکینۃ امراۃ بلا رجل (بلا عورت کے مرد مسکین ہے اور بلا مرد کے عورت مسکین ہے)، اکرموا عمتکم النخلۃ[2] (اپنی پھوپھی کھجور کے درخت کا احترام کرو)، البحر ھو من جھنم (سمندر جہنم کا ٹکڑا ہے)، شر الحمیر الاسود القصیر[3] (سب سے زیادہ شریر گدھا وہ ہوتا ہے جو چھوٹا اور سیاہ ہو)۔

اگر جھوٹی حدیثیں بنانے والے رسول اللہ صلعم کی اس حدیث سے سبق حاصل کرتے من یقل علی ما لم اقل فلیتبوأ مقعدہ من النار[4] یعنی جو شخص میری طرف ایسا قول منسوب کرے جو میں نے نہیں کہا تو وہ اپنا ٹھکانا جہنم بنا لے۔ اگر وہ لوگ عمر بن خطاب، زبیر، عبداللہ بن مسعود اور

---

[1] صحیح مسلم (جلد ۱، صفحہ ۹) اور اس کی شرح نووی (جلد ۱، صفحہ ۷۸)۔

[2] اس حدیث کو قرافی نے اپنی کتاب فروق میں صحیح قرار دیا ہے (جلد ۳، صفحہ ۸۵)۔

[3] دیکھو کتاب تاویل مختلف الحدیث فی الرد علی اعداء اہل الحدیث لابن قتیبۃ (صفحہ ۹-۱۰) اور دیکھو رسالۃ المغنی عن الحفظ والکتاب للموصلی (مطبوعہ مصر ۱۳۴۲ھ، صفحہ ۱۱ و ۳۱ مع انتقادھا لحسام الدین القدسی مطبع ترقی دمشق ۱۹۲۵ء) اور دیکھو فتاوی ابن تیمیہ (جلد ۲، صفحہ ۱۹۵-۱۹۸) اور دیکھو کتاب تحذیر المسلمین من الاحادیث الموضوعۃ (مصر ۱۹۰۳ء صفحہ ۶۳ اور اس کے بعد) اور دیکھو کتاب اللآلی المصنوعۃ (جلد ۲، صفحہ ۲۲۴ و ۲۳۳ و ۲۳۸)۔

[4] دیکھو بخاری مع شرح عینی جلد ۲، صفحہ ۱۵۳۔

سعد بن ابی وقاص جیسے صحابہ کے نقش قدم پر چلتے جو حدیث بیان کرتے اور اس کی تدوین سے اس لیے ڈرتے تھے کہ حدیث میں کچھ رد و بدل یا کمی بیشی نہ ہو جائے اور اگر و یسا کرتے تو شریعت اسلامی کو بہت سی جھوٹی باتوں اور گمراہ کن و ل سے بچا لیتے - ایسی جھوٹی حدیثیں بہت سی ہیں جن کو بعض جاہلوں نے آلہ کار بنایا تاکہ وہ شریعت میں ایسی باتیں داخل کرکے جو اس میں نہیں تھیں ، اس کے اصلی خط و خال کو بدل سکیں -

لیکن یہ ضروری نہیں کہ اس کذب و افتراء کا یہ مطلب لیا جائے کہ ہر حدیث کو موضوع تصور کیا جائے تاوقتیکہ اس کے صحیح ہونے کی کوئی دلیل موجود نہ ہو جیسا کہ مستشرقین کا خیال ہے - البتہ جس چیز کا تجزیہ ضروری ہے وہ یہ ہے کہ اصطلاح حدیث کے علماء نے ایسی احادیث کو اختیار نہیں کیا جن میں ضعف ہو بلکہ انھوں نے تو راویوں کے پرکھنے اور ان کا سلسلہ روایت ، حافظہ اور ثقاہت معلوم کرنے کے لیے ایسا صحیح اور علمی معیار قائم کر دیا ہے جو قابل وثوق طریقہ سے ان کے اصلی حالات معلوم کرنے میں بالکل صحیح رہنمائی کرتا ہے -[1] یہی وجہ ہے کہ ہم آج کل نئے مذہب سلفیہ کے ائمہ کو دیکھتے ہیں کہ وہ تقلید کے خلاف علم بغاوت بلند کرتے ہیں اور اپنے اجتہاد سے مسائل شرع کا تجزیہ کرتے ہیں حتیٰ کہ وہ صحیحین کی تمام احادیث کو بھی قابل قبول نہیں سمجھتے بلکہ ثابت کرتے ہیں کہ خود امام بخاری اور ان کی احادیث کے راوی بھی غلطی سے معصوم نہیں -[2]

---

[1] دیکھو اس کے لیے لائحۃ الکتاب اور مخطوطات عدیدۃ جن کا ذکر ڈاکٹر عبدالقادر نے اپنی کتاب تاریخ الفقہ الاسلامی میں کیا ہے (ج ۱ ، صفحہ ۳۰۳-۳۰۴) -

[2] دیکھو مجلۃ المنار ۱۳۴۸ھ کا (صفحہ ۵۰۷-۵۱۶) نیز دیکھو کتاب یسر الاسلام و اصول التشریع العام تالیف محمد رشید رضا (مصر ۱۹۲۸ء) -

فصل چہارم

اجماع

دلائل اجماع

جمہور فقہاء کے نزدیک کتاب و سنت کے بعد اسلامی قانون کا تیسرا ماخذ اجماع شمار ہوتا ہے۔ اور کسی حکم شرعی پر کسی زمانہ میں مسلمان مجتہدوں کا متفق ہو جانا اجماع کہلاتا ہے۔

فقہاء نے اجماع کو دلیل شرعی ثابت کرنے کے لیے قرآن و سنت کے دلائل اور براہین عقلیہ سے استدلال کیا ہے جس کا خلاصہ ملاحظہ ہو۔

پہلی دلیل قرآنی:

آیۃ قرانی: ومن یشاقق الرسول من بعد ما تبین الھدیٰ ویتبع غیر سبیل المؤمنین نولہ ما تولیٰ و نصلہ جھنم و ساءت مصیراً[1] (یعنی جو شخص سیدھا راستہ ظاہر ہونے کے بعد رسول کریم صلعم کی خلاف ورزی کرتے ہوئے ایسی راہ اختیار کر لے جو مسلمانوں کی نہیں تو ہم اسے متوجہ رکھیں گے اسی طرف جس طرف وہ متوجہ ہؤا ہے اور داخل کریں گے اسے جہنم میں جو بہت برا ٹھکانا ہے) اور اجماع ہی مسلمانوں کا راستہ ہے اور واجب الاتباع ہے۔ چنانچہ ثابت ہؤا کہ اجماع دلیل شرعی ہے۔

آیۃ قرآنی: "یا ایھا الذین امنوا أطیعوا اللہ و اطیعوا الرسول و اولی الامر منکم فان تنازعتم فی شیٔ فردّوہ الی اللہ والرسول"[2] (یعنی اے مومنو! اللہ، اس کے رسول اور مسلمان حاکم وقت کی اطاعت کرو اور اگر کسی مسئلہ میں تمہارا اختلاف ہو جائے تو خدا اور اس کے رسول کی طرف رجوع کرو) اس آیت سے ضمناً یہ بھی ثابت ہؤا کہ اختلاف ہونے کی صورت میں اجماع امت دلیل شرعی کی حیثیت سے قابل قبول ہے۔

---

[1] سورۃ نساء (۴) ۱۱۵۔

[2] سورۃ نساء (۵۹)۔

آیات قرآنی : واعتصموا بحبل اللہ جمیعاً ولا تفرقوا یعنی سب مل کر اللہ کی رسی کو مضبوط پکڑ لو اور منتشر نہ ہو ۔ "کنتم خیر امۃ اخرجت للناس تامرون بالمعروف و تنھون عن المنکر" یعنی تم لوگوں میں سب سے بہتر امت پیدا کیے گئے ہو کیونکہ تم نیکی کا حکم دیتے ہو اور برائی سے روکتے ہو ۔ "وکذالک جعلناکم امۃ وسطاً لتکونوا شھداء علی الناس" اور اسی طرح ہم نے تمھیں بیچ کی امت بنایا تاکہ تم لوگوں پر گواہی دو ۔ "یا ایھا الذین امنوا اتقوا اللہ وکونو مع الصادقین"[1] یعنی اے مومنو ! ڈرو اللہ سے اور ہو جاؤ سچے لوگوں کے ساتھ ۔

دوسری دلیل متعدد احادیث : "امتی لاتجتمع علی الخطأ او علی الضلالۃ"[2] یعنی میری امت غلط بات پر یا گمراہی پر جمع نہ ہوگی ۔ یداللہ مع الجماعۃ[3] یعنی جماعت کے ساتھ اللہ کی تائید ہوتی ہے ۔

تیسری دلیل ابن مسعود کا قول : "ماراٰہ المسلمون حسناً فھو عند اللہ حسن وما راٰہ المومنون قبیحاً فھو عنداللہ قبیح"[4] یعنی جس چیز کو مسلمان اچھا سمجھیں وہ اللہ کے نزدیک اچھی ہے اور جسے مسلمان برا سمجھیں وہ اللہ کے نزدیک بری ہے ۔

چوتھی دلیل عقلی : یہ ہے کہ کسی زمانہ کے تمام علمائے مجتہدین کا کسی غلط فیصلہ پر اس طرح جمع ہو جانا عادتاً اور عملاً ناممکن ہے کہ ان میں سے کسی کو بھی غلطی کا احساس نہ ہو ۔

---

[1] سورہ آل عمران (۳) ۱۰۳ و ۱۱۰ ، سورہ بقرہ (۲) ۱۴۳ سورۃ توبہ (۹) ۱۱۹ ۔

[2] ابن حزم نے کہا ہے کہ یہ حدیث بحیثیت معنی کے صحیح ہے اگرچہ اس کے الفاظ و اسناد صحیح نہیں (الاحکام جلد ۴، صفحہ ۱۳۳) یہ حدیث مناوی نے بھی کنوز الدقائق میں روایت کی ہے (صفحہ ۱۳۱) بروایت ابن ابی عاصم ۔

[3] یہ حدیث علامہ سیوطی نے ترمذی سے جامع الصغیر میں نقل کی ہے نمبر ۱۰۰۰۴ ۔

[4] بعض محدثین کے نزدیک یہ حدیث ہے جیسا کہ آمدی نے اپنی کتاب الاحکام میں بیان کیا ہے (جلد ۱، صفحہ ۱۱۲) لیکن یہ غلط ہے اور صحیح بات یہی ہے کہ یہ عبداللہ بن مسعود کا قول ہے جیسا کہ سخاوی نے مقاصد حسنہ میں اور علائی وغیرہ نے صراحت کی ہے اور احمد نے اسے کتاب السنۃ میں روایت کیا ہے ۔ دیکھو شرح حموی علی الاشباہ جلد ۱، صفحہ ۱۲۷ اور دیکھو شرح المجامع (صفحہ ۳۰۸) ۔

اجماع کے معنی اور شرائط

جمہور علماء کے نزدیک اجماع کی تعریف یہ ہے کہ کسی زمانہ میں تمام مسلمان علمائے مجتہدین کسی فیصلہ پر متفق ہو جائیں ، اسی لیے ان کے نزدیک صرف مدینہ کے علمائے مجتہدین کا اجماع معتبر نہیں برخلاف امام مالک کے ، انھوں نے فرمایا ہے کہ مدینہ دارالہجرۃ اور صحابہ کا مرکز ہے اور اہل مدینہ وحی اور رسول اللہ صلعم کے حالات دوسروں سے زیادہ جانتے تھے ۔ ان خصوصیات کے پیش نظر صرف مدینہ کے علماء کا اجماع معتبر ہونا چاہیے کیونکہ رسول اللہ صلعم نے فرمایا ہے ''انما المدینۃ کالکیر تنفی خبثھا و ینصع طیبھا ۔ وھی المدینۃ ینفی الناس کما ینفی الکیر خبث الحدید''[1] یعنی بے شک مدینہ بھٹی کی مانند ہے کہ اس کا میل کچیل صاف ہو جاتا ہے اور وہ خالص رہ جاتا ہے ۔ مدینہ برے لوگوں کو اس طرح نکال دیتا ہے جیسے بھٹی لوہے کے میل کچیل کو ۔

اسی طرح مذہب مختار میں یہ شرط نہیں ہے کہ اجماع صحابہ ہی کا ہو بلکہ صحابہ کے علاوہ دیگر ائمہ مجتہدین کا اجماع بھی مقبول ہے ۔ اس مسئلہ میں امام احمد بن حنبل اور داؤد ظاہری کی رائے علمائے جمہور کے خلاف ہے کیونکہ ان کے نزدیک خاص صحابہ کا اجماع ہی معتبر ہے اور کسی کا نہیں ۔[2]

آخری مختار رائے یہ ہے کہ صرف چار خلفائے راشدین کا کسی مسئلہ پر متفق ہو جانا اجماع نہیں کہلائے گا تاوقتیکہ ان کی مخالفت کسی صحابی نے نہ کی ہو ، بخلاف قاضی ابو حازم حنفی اور امام احمد بن حنبل کی ایک روایت کے کیونکہ ان دونوں کے نزدیک صرف خلفائے راشدین کا متفق ہو جانا اجماع ہے اور وہ دونوں اس حدیث سے استدلال کرتے ہیں علیکم بسنتی و سنۃ الخلفاء الراشدین[3] یعنی اے مسلمانو ! تم پر میری اور خلفائے راشدین کی پیروی لازم ہے ۔

---

[1] دیکھو موطا اور اس کی شرح تنویر الحوالک جلد ۱، صفحہ ۲۰۱-۲۰۲ .یکھو بخاری اور اس کی شرح عینی (جلد ۱۰، صفحہ ۲۴۵) اور دیکھو مسلم ور اس کی شرح نووی (جلد ۹، صفحہ ۱۵۳) ۔

[2] دیکھو اعلام الموقعین (جلد ۱، صفحہ ۲۴) اور دیکھو احکام لا بن حزم جلد ۴، صفحہ ۱۴۷) ۔

[3] یہ حدیث کا ٹکڑا ہے جسے احمد ترمذی اور ابو داؤد نے روایت کیا ۔

اجماع کی دو صورتیں ہیں یا تو صراحۃً اظہار رائے ہو یا بذریعہ سکوت اجماع سکوتی کی یہ صورت ہے کہ کسی مجتہد نے کسی مسئلہ میں فتویٰ دیا ہو اور وہ فتویٰ اس زمانہ کے تمام مجتہدین کے علم میں بھی آ گیا ہو لیکن کسی نے اس کی تردید نہ کی ہو۔ امام ابو حنیفہ کے اکثر شاگردوں نے اجماع سکوتی کو حجۃ قرار دیا ہے لیکن امام شافعی اجماع سکوتی کو حجۃ تسلیم نہیں کرتے۔ آمدی نے اس معاملہ میں درمیانی رائے اختیار کی ہے اور وہ یہ کہ اجماع سکوتی ظنی ہے۔ ایسا اجماع ظنی حجۃ تو بن سکتا ہے مگر قطعی حجت قرار نہیں دیا جا سکتا۔ [1]

اب تک ہم نے جو کچھ بیان کیا وہ مسئلہ اجماع کے متعلق مذاہب اہل سنت کی آراء کا خلاصہ ہے لیکن اہل شیعہ کے نزدیک صرف وہی اجماع معتبر ہے جو یا تو اہل بیت کے اتفاق رائے سے حاصل ہؤا ہو یا ائمہ مجتہدین کے اتفاق میں امام معصوم بھی شریک ہوں۔ چنانچہ اہل شیعہ کے نزدیک اجماع کی تعریف یہ ہے کہ ائمہ مجتہدین کے متفقہ فیصلہ کی تائید امام معصوم کے قول سے بھی ہوتی ہو نہ یہ کہ صرف علمائے مجتہدین کسی رائے پر متفق ہو جائیں۔ [2]

آخری ریمارک: جن مسائل کے متعلق قرآن و سنت میں یا تو سرے سے کوئی حکم موجود نہ ہو یا ہو تو صریحی حکم نہ ہو، ایسے مسائل میں تغیرات زمانہ اور فقہائے مجتہدین کی آراء کے زیر اثر اجماع اسلامی قانون سازی کا ذریعہ بن جاتا ہے۔

---

[1] الاحکام جلد ۱، صفحہ ۱۳۰۔

[2] دیکھو حل العقول لعقد الفحول تالیف محمد باقر مرتضیٰ طباطبائی (مطبعہ تبریزی ۱۲۹۱ھ) اور دیکھو کتاب عناوین الاصول تالیف شیخ محمد مہدی الکاظمی (بغداد ۱۳۴۲ھ جلد ۲، صفحہ ۷) اور دیکھو کتاب التقریر والتحبیر (جلد ۳، صفحہ ۹۸)۔

فصل پنجم

قیاس

قیاس کے معنی

جب فتوحات اسلامی دور دراز ملکوں تک پہنچیں ، مملکت اسلامی کا دائرہ بہت وسیع ہو گیا اور یہ سلسلہ صدیوں تک اسی طرح جاری رہا تو ایسے نئے نئے مسائل پیش آنے لگے جن کے متعلق نہ تو قرآن و سنت میں کوئی حکم موجود تھا اور نہ ان کے بارے میں اجماع امت تھا تو ان کا حل تلاش کرنے کے لیے فقہاء عقل کو حکم بنانے اور رائے کو کام میں لانے پر مجبور ہوئے۔ لیکن وہ اس بارے میں بالکل آزاد نہ تھے ، بلکہ وہ ان قواعد و ضوابط کے پابند تھے جنھیں انھوں نے ایک نئے باب یعنی باب القیاس میں درج کیا اور اس کو اسلامی قانون کی چوتھی دلیل قرار دیا۔

قیاس کو دلیل شرعی قرار دینے میں فقہاء نے قاعدہ شرعی کے اس اصول سے استدلال کیا ہے کہ شریعت کے تمام احکام مخصوص اغراض و مصالح پر مبنی ہیں اور اغراض و مصالح ہی ان احکام کی علت غائی ہیں۔ اس لیے فقہاء احکام کے علل و اسباب دریافت کرتے ہیں۔ چنانچہ جب وہ کسی مسئلہ کے متعلق اس حکم کی علت غائی دریافت کر لیتے ہیں جو نص کی رو سے دیا گیا ہے ، تو ان کے لیے یہ ممکن ہو جاتا ہے کہ اگر ایک مسئلہ کے حکم کی علت دوسرے مسئلہ میں پائی جائے تو بوجہ اشتراک علت ایک مسئلہ کے حکم پر قیاس کرتے ہوئے دوسرے مسئلہ کے لیے بھی وہی حکم دے دیا جائے۔

جیسے شراب آیت قرآنی کی رو سے حرام ہے اور اس کی حرمت کا سبب نشہ ہے۔ پس اگر ہم فرض کر لیں کہ نبیذ (کھجور وغیرہ کی شراب)

آیت قرآنی کی رو سے حرام نہیں،[1] لیکن چونکہ اس میں بھی نشہ ہوتا ہے لہذا شراب پر قیاس کرکے اس پر بھی حرمت کا حکم لگا دیا، اسی لیے جب ان میں نشہ باقی نہیں رہتا تو دونوں پر سے حرمت کا حکم اٹھ جاتا ہے۔[2]

اسی طرح فقہاء نے قیاس معکوس بھی استعمال کیا ہے یعنی اگر کسی چیز میں وہ سبب موجود نہ ہو جو آیۃ قرآنی کی رو سے کسی دوسری چیز میں حرام ہونے کا باعث ہؤا تو اس پر حرام ہونے کا حکم نہیں لگاتے۔

اس لحاظ سے اصطلاحاً قیاس کی دو قسمیں قرار دی گئی ہیں، ایک قیاس طرد اور دوسری قیاس عکس۔ قیاس طرد کا مطلب یہ ہے کہ فرع اور اصل دونوں میں یکساں طور پر وہ علت پائی جائے جس کے سبب اصل کے حرام ہونے کا حکم دیا گیا ہے،[3] اور قیاس عکس کا مفہوم یہ ہے کہ ایک چیز پر ایسا حکم لگایا جائے جو دوسری چیز کے حکم کے متناقض ہو اور وہ اس لیے کہ دونوں حکموں کی علتیں مختلف[4] ہیں جیسے ہم کہیں کہ دودھ اس لیے حلال ہے کہ اس میں شراب کی طرح نشہ نہیں۔ جب قیاس کا لفظ استعمال ہوتا ہے تو عام طور پر قیاس طرد مراد ہوتا ہے اور قیاس کی اسی قسم میں اس کے لغوی معنے اندازہ اور مساوات بھی پائے جاتے ہیں۔

دلائل قیاس

مذاہب اسلامی کے اختلاف کا ایک سبب قیاس بھی ہے۔ شیعہ امامیۃ[5]

---

[1] نبیذ اور تمام نشہ آور چیزیں اس حدیث کی رو سے بھی حرام ہیں۔ کل مسکر خمر و کل خمر حرام یعنی ہر نشہ آور چیز شراب ہے اور ہر شراب حرام ہے (صحیح مسلم جلد ۶، صفحہ ۱۰۱)۔

[2] الفروق للقرافی جلد ۲، صفحہ ۳۵۔

[3] دیکھو تعریف الآمدی فی الاحکام جلد ۳، صفحہ ۶ اور قیاس طرد کی تعریف ابن حاجب نے یہ کی ہے مساواۃ فرع الاصل فی علۃ حکمہ یعنی اصل کے حکم میں فرع کی برابری اور بیضاوی نے منہاج میں قیاس طرد کی یہ تعریف کی ہے اثبات مثل حکم معلوم فی معلوم آخر لاشتراکھما فی علۃ الحکم عند المثبت یعنی ایک معین چیز کا حکم دوسری چیز پر لگانا دونوں میں علۃ حکم کے اشتراک کے سبب۔ دیکھو نہایۃ السول للاسنوی جلد ۳، صفحہ ۲۔

[4] دیکھو تعریف الآمدی فی الاحکام۔

[5] دیکھو حل العقول صفحہ ۵۳۔

داؤد ظاہری اور ان کے مقلدین[1] نے تو قیاس کو تسلیم ہی نہیں کیا - البتہ جمہور فقہاء اور شیعہ زیدیہ[2] کے نزدیک قیاس قابل قبول ہے -

اسی طرح جمہور فقہاء کا اس میں بھی اختلاف ہے کہ قیاس کس حد تک قابل اعتماد ہو سکتا ہے - چنانچہ اہل الرای یا عراق اسکول نے تو اس میں بڑی وسعت رکھی ہے ، لیکن اہل حدیث یا حجاز اسکول نے اس میں بڑی سختی اختیار کی ہے - بعض احناف نے تو یہاں تک کہ دیا ہے کہ قیاس کے معاملے میں دو چیزوں کی مماثلت ہی کافی ہے اور علت مشترکہ کی بھی ضرورت نہیں - ادھر احمد بن حنبل نے حدیث مرسل اور ضعیف حدیث کو قیاس پر ترجیح دی ہے اور کہا ہے کہ قیاس کو تو اشد ضرورت کے وقت ہی استعمال کرنا چاہیے[3]-

قیاس کے مسئلہ نے اپنے مخالفین و موافقین میں بڑا ہنگامہ پیدا کر دیا تھا - ہر فریق نے اپنے اثبات مدعی کے لیے دلائل شرعی پیش کیے ہیں - ہم ان میں سے اہم دلائل کو اختصار کے ساتھ بیان کرتے ہیں :

مخالفین قیاس کا خیال ہے کہ قیاس کی ضرورت ہی نہیں کیونکہ قرآن مجید نے اس کے لیے کوئی گنجائش باقی نہیں رکھی ، چنانچہ آیات میں مذکور ہے ''ونزلنا علیک الکتاب تبیاناً لکل شیٔ'' یعنی اے رسول ، ہم نے تجھ پر ایک ایسی کتاب نازل کر دی ہے جس میں ہر چیز کی وضاحت موجود ہے - ''ما فرطنا فی الکتاب من شیٔ'' یعنی کوئی چیز ایسی نہیں جس کا ذکر ہم نے قرآن میں نہ کر دیا ہو ''وما اختلفتم فیه من شیٍ فحکمه الی الله''[4] یعنی جس مسئلہ میں تمہارا اختلاف ہو ، اس کے فیصلہ کے لیے اللہ کی طرف رجوع کرو -

مخالفین نے یہ دلیل بھی پیش کی ہے کہ قیاس ایک ایسی ظنی چیز ہے جس پر اعتماد نہیں کیا جا سکتا ''وان الظن لا یغنی من الحق شیاً''[5] یعنی ظن اثبات حق کے لیے مفید نہیں ہو سکتا - نیز انھوں نے مزید ثبوت کے لیے

---

1 دیکھو احکام لابن حزم جلد ۷، صفحہ ۵۳-۵۶ -
2 دیکھو نہایۃ السول للاسنوی جلد ۳، صفحہ ۸ -
3 دیکھو اعلام الموقعین جلد ۱، صفحہ ۲۵-۲۶ -
4 سورۃ نحل (۱۶) ۸۹ - سورۃ انعام (۶) ۳۸ - سورہ شوریٰ (۴۲) ۱۰ -
5 سورۃ نجم (۵۳) ۲۸ -

یہ حدیث پیش کی ہے "اعظمها فتنة علی امتی قوم یقیسون الامور برأیهم فیحلون الحرام و یحرمون الحلال"[1] یعنی میری امت کے لیے سب سے بڑا فتنہ وہ لوگ ثابت ہوں گے جو مسائل کا فیصلہ اپنی رائے اور قیاس سے کریں گے پس وہ حرام کو حلال اور حلال کو حرام کر دیں گے اور وہ ثبوت میں بعض صحابہ کا وہ قول بھی پیش کرتے ہیں جو قیاس کی مذمت میں آیا ہے۔ تمام دلائل عقلی و نقلی پیش کرنے کے بعد مخالفین قیاس نے یہ نتیجہ نکالا کہ قیاس ہی کی وجہ سے رائے اور مذاہب کی مختلف راہیں پیدا ہوتی ہیں۔

جواز قیاس کے لیے جمہور فقہاء کے دلائل یہ ہیں:

پہلی دلیل قرآن میں ہے: "وتلک الامثال نضربها للناس وما یعقلها الا العالمون" یعنی ہم یہ مثالیں لوگوں کے (غور و خوض) لیے بیان کرتے ہیں اور انہیں صرف اہل علم ہی سمجھتے ہیں "فاعتبروا یا اولی الابصار"[2] یعنی پس عبرت حاصل کرو اے آنکھوں والو اور یہ ظاہر ہے کہ مثالوں کا سمجھنا اور واقعات سے عبرت حاصل کرنا اسی وقت ممکن ہے کہ ایک چیز کے حسن و قبح کو دوسری چیزوں کے سامنے رکھ کر موازنہ کیا جائے جیسا کہ قیاس میں ہوتا ہے۔

دوسری دلیل حدیث سے ہے: "انا اقضی بینکم بالرای فیما لم ینزل فیه وحی" حضور سرور عالم صلعم فرماتے ہیں کہ جن معاملات کے لیے وحی نازل نہیں ہوتی ان کا فیصلہ میں اپنی رائے سے کرتا ہوں۔ اسی طرح نبی صلعم سے ایک روایت ہے آپ نے ابن مسعود سے فرمایا "اقض بالکتاب والسنة ذا وجد تها فاذا لم تجد الحکم فیها اجتهد رایک" یعنی جب تم قرآن و سنت میں پاؤ تو اس کے مطابق فتویٰ دو اور جب کوئی حکم قرآن و سنت میں نہ پاؤ تو اپنی رائے سے اجتہاد کرو اور اسی قسم کے الفاظ آنحضرت صلعم نے معاذ بن جبل اور ابو موسیٰ اشعری سے اس وقت فرمائے تھے جب آپ نے انہیں قاضی بنا کر یمن بھیجا تھا۔[3]

---

[1] دیکھو اعلام الموقعین جلد ۱، صفحہ ۲۱۷ اور اس کے بعد۔

[2] سورۃ عنکبوت (۲۹) ۴۳ - سورۃ حشر (۵۹) ۲ -

[3] دیکھو الاحکام للآمدی جلد ۳، صفحہ ۷۷ اور اس کے بعد۔ حدیث معاذ مرسل ہے جسے احمد، ابو داؤد اور ترمذی نے روایت کیا ہے۔ اس کا

(بقایا دیکھیے صفحہ آئندہ)

نیز روایت ہے کہ قبیلہ جہینہ کی ایک عورت نبی صلعم کی خدمت میں حاضر ہوئی اور عرض کیا "کہ میری ماں نے حج کی منت مانی تھی مگر حج کرنے سے پہلے ہی اس کی وفات ہو گئی۔ کیا میں اس کی طرف سے حج کر سکتی ہوں ؟ آپ نے فرمایا ہاں اس کی طرف سے حج کر۔ ذرا سوچ تو سہی اگر تیری ماں پر قرض ہوتا تو کیا تو اسے ادا نہ کرتی ؟ پس اللہ کا قرضہ بھی ادا کر کیونکہ اللہ کے قرضہ کی ادائیگی سب سے مقدم[1] ہے۔ پس اس حدیث سے یہ استدلال کیا جائے گا کہ نبیٔ کریم صلعم نے فریضۂ حج کو ادائیگی قرض کے فریضہ پر قیاس فرمایا۔

تیسری دلیل : قیاس استعمال کرنے پر تمام صحابہ متفق تھے اور اس کا ایک ثبوت وہ فقرہ ہے جو عمر بن خطاب نے ابو موسیٰ اشعری کو لکھا تھا "اعرف الامثال والاشباہ وقس الاصور عندک"[2] یعنی امثال و نظائر کو پہچانو اور سمجھو پھر زیر فتویٰ مسائل کو ان پر قیاس کرو۔ اس کے متعلق حضرت عمر کی ایک اور روایت ہے کہ آپ نے شرابی کی سزا کے متعلق صحابہ سے مشورہ کیا تو علی بن ابی طالب نے آپ سے فرمایا "تطبق علیہ حد المفتری ای ثمانین جلدۃ لانہ اذا شرب سکر واذا سکر ھذی واذا ھذی افتری"[3] یعنی شرابی کو تہمت لگانے والے کی سزا دیجیے یعنی ۸۰ کوڑے کیونکہ

خلاصہ یہ ہے کہ نبی صلعم نے جس وقت معاذ کو یمن کا قاضی مقرر کیا تو ان سے پوچھا کہ "تم کس کی رو سے فیصلہ کروگے ؟" تو انھوں نے جواب دیا کہ قرآن کی رو سے پھر آنحضرت نے پوچھا اگر قرآن میں وہ حکم نہ پاؤ تو ؟ انھوں نے جواب دیا کہ اس وقت سنت کی رو سے فیصلہ کروں گا۔ پھر آنحضرت نے پوچھا کہ اگر سنت میں وہ حکم نہ پاؤ تو ؟ انھوں نے جواب دیا کہ اس وقت اپنی رائے سے اجتہاد کروں گا۔ چنانچہ آنحضرت نے اس کی اجازت دی۔ دیکھو جو شک بعض علماء نے اس حدیث میں کیا ہے تاریخ الفقہ الاسلامی تالیف ڈاکٹر عبدالقادر جلد ۱، صفحہ ۷۰ و ۲۱۰۔

[1] اسی مفہوم کی ایک روایت جاریہ خثعمیہ کے متعلق بھی ہے کہ انھوں نے نبی صلعم سے اپنے بوڑھے باپ کی طرف سے حج کرنے کے متعلق پوچھا تھا۔ دیکھو شرح بخاری عینی جلد ۱۰، صفحہ ۲۱۲ و ۲۱۳۔

[2] حضرت عمر کے اس خط کے اختلاف عبارت اور اس کے ماخذ کے بارے میں مفصل بحث باب الاجتہاد میں آئے گی۔

[3] اس اثر کو امام مالک نے موطا میں روایت کیا ہے (دیکھو شرح موطا تنویر الحوالک جلد ۲، صفحہ ۱۷۸)۔

جب اس نے شراب پی تو نشہ ہؤا اور جب نشہ ہؤا تو بیہودہ بکا اور جب بیہودہ بکا تو تہمت لگائی پس اس مثال میں شراب پینے کو تہمت لگانے پر قیاس کیا گیا ہے۔

چوتھی دلیل : یہ ہے کہ مخالفین قیاس نے جو دلائل بیان کیے ہیں ان کا جواب اس طرح دیا جا سکتا ہے کہ وہاں رائے سے مراد وہ رائے ہے جو ہوائے نفسانی پر مبنی ہو، ایسی رائے یقیناً قیاس فاسد شمار ہوگی۔ لیکن وہ صحیح قیاس جو واقعی اسباب کے لحاظ سے کیا جائے اور شرعی اصول و ضوابط کے مطابق ہو وہ یقیناً قابل قبول ہونا چاہیے کیونکہ ایسا قیاس قرآن و حدیث کے خلاف کبھی نہیں ہو سکتا کیونکہ وہ قیاسی فیصلے جو اصول شرع کے مطابق کیے جائیں وہ کسی حالت میں بھی قرآن و حدیث کے مخالف نہیں ہوں گے۔[1]

ارکان قیاس اور شرائط

قیاس کے چار ارکان ہیں : (۱) اصل مقیس علیہ (جس پر قیاس کیا جائے) (۲) فرع مقیس جس چیز کو قیاس کیا جائے (۳) حکم ، جو حکم قیاس کے بعد لگایا جائے (۴) علۃ یعنی وہ وصف جو مقیس علیہ اور مقیس میں مشترک ہو اور قیاس کا سبب ہو۔ پس گزشتہ مثال میں شراب اصل ہے، نبیذ فرع ہے، نشہ علت مشترکہ ہے اور حرام ہونا حکم شرعی ہے۔

مذہب مختار کے نزدیک صحت قیاس کے لیے مندرجہ ذیل شرائط ہیں :

اول ــ علت ایسا وصف ہو جو شرعاً معتبر ہے اور وہ بالکل صریح اور معین ہو، مخفی اور غیر معین نہ ہو۔[2]

دوم ــ مقیس و مقیس علیہ میں ایک ہی علت (وصف) موجود ہو۔ کیونکہ وہ مختلف اوصاف قیاس کے لیے کافی نہیں جو آپس میں مماثلت اور مشابہت رکھتے ہوں ، کیونکہ ایک چیز کا حکم دوسری کے لیے اس وقت دیا جا سکتا ہے جب دونوں میں کلی مماثلت ہو۔[3]

---

1 دیکھیو اعلام الموقعین جلد ۲، صفحہ ۲۸۔

2 الاحکام للآمدی جلد ۳، صفحہ ۱۲ اور اس کے بعد۔

3 ایک عام قاعدہ ہے جو مجامع الحقائق میں مذکور ہے دیکھیو اس کی شرح منافع الدقائق صفحہ ۳۲۲۔

دوم — اصل یا مقیس علیہ کا حکم عام ہو ، اس لیے اس حکم پر قیاس کرنا جائز نہ ہوگا ، جو کسی خاص واقعہ کے ساتھ مخصوص ہو۔ قواعد مجامع میں یہ عبارت مذکور ہے ''النص علی خلاف القیاس یقتصر علی موردہ'' یعنی حدیث کا جو حکم خلاف قیاس ہوگا وہ خاص واقعہ کے ساتھ مخصوص رہے گا۔ قواعد مجامع میں ایک وہ قاعدہ کلیہ بھی ہے جو مجلہ کی دفعہ ۱۵ میں مذکور ہے کہ ''ما ثبت علی خلاف القیاس فغیرہ لا یقاس علیہ'' یعنی جو حکم خلاف قیاس ثابت ہو اس پر کسی اور کو قیاس نہیں کر سکتے۔[1] یہ اصول آج کل کے اس مشہور قاعدہ کے مطابق ہے کہ مستثنیات اپنی جگہ محدود رہتے ہیں۔[2]

جیسا کہ ہم آئندہ دیکھیں گے کہ مجلہ میں گواہی کا نصاب دو مرد یا ایک مرد اور دو عورتیں[3] ہے ، لیکن ایک روایت ہے کہ نبی صلعم نے خزیمہ بن ثابت انصاری کی شہادت کو دو مردوں کی گواہی کے برابر تصور فرمایا[4] یعنی خلاف قیاس تنہا خزیمہ کی گواہی فیصلہ کے لیے کافی سمجھی گئی۔ پس یہ استثناء خزیمہ ہی کے ساتھ مخصوص رہے گا اور جمہور فقہاء نے اس حکم پر دوسرے حکم کو کبھی قیاس نہیں کیا[5] اور نہ اس واقعہ کے علاوہ کہیں اور صرف ایک مرد کی گواہی کافی سمجھی گئی ہے۔

---

[1] دیکھو مجامع اور اس کی شرح منافع صفحہ ۳۳۲ و ۳۴۱۔

[2] Exceptiones strictissimae interpretantur.

[3] دفعہ ۱۶۸۵ آئندہ عنقریب ہم اس کی توضیح کریں گے۔

[4] اس واقعہ کو بخاری نے روایت کیا ہے (دیکھو اس کی شرح عینی (جلد ۱۰، صفحہ ۱۰۴) اور یہ حدیث مسند امام احمد بن حنبل میں بھی روایت کی گئی ہے۔ اس کے الفاظ یہ ہیں ''من شہد لہ خزیمۃ او علیہ فحسبہ'' یعنی جس کے موافق یا خلاف خزیمہ گواہی دے وہ کافی ہے۔ دیکھو کنوز الحقائق فی حدیث خیر الخلائق تالیف امام مناوی، مصر ۱۳۰۵ھ، صفحہ ۱۱۸۔

[5] سلف میں سے قاضیوں کا ایک فرقہ اس طرف گیا ہے کہ ایک ایسے سچے گواہ کی گواہی پر بغیر حلف لیے فیصلہ کیا جا سکتا ہے جس کی سچائی مشہور ہو۔ ان کا یہ نظریہ حدیث خزیمہ پر قیاس کرتے ہوئے ہے (الطریق الحکمیۃ فی السیاسۃ الشرعیۃ) تالیف ابن القیم الجوزیہ (مطبوعہ مصر، ۱۳۱۷ھ، صفحہ ۷۵) ہم اس کتاب کے باب البینات میں اس مسئلہ کی تشریح کریں گے۔

حاصل کلام یہ کہ قیاس اس وقت تک صحیح شمار نہ ہوگا اور نہ دلیل شرعی قرار دیا جا سکتا ہے ، تاوقتیکہ اس میں تمام مقررہ شرائط موجود نہ ہوں اور ایسا قیاس چونکہ منطقی ضابطوں پر مبنی ہوتا ہے ، اس لیے اس رائے سے مختلف ہوگا جو محض ہوائے نفسانی پر قائم کی گئی ہو ۔

فصل ششم

دوسرے دلائل شرعیہ

انصاف اور خیر مطلق

جمہور فقہاء کے متعلق دلائل شرعیہ ہم گزشتہ فصل میں بیان کر چکے ہیں اور ہم نے یہ بھی دیکھ لیا کہ قانون اسلامی کا پہلا ماخذ نص ہے اور پھر رائے۔

نص خواہ قرآن کی ہو یا سنت کی، دیگر دلائل شرعیہ سے مقدم ہے اور اس امر میں کسی مذہب اسلامی کا اختلاف نہیں۔ البتہ نص نہ ہونے کی صورت میں رائے کی طرف رجوع کیا جائے گا۔ نیز آراء میں وہ رائے سب سے مقدم سمجھی جائے گی جو کسی زمانہ کے علمائے مجتہدین کی متفقہ رائے ہو یعنی اجماع۔ اس کے بعد اس رائے کا درجہ ہے جو ان تمام شرائط و ضوابط کے ساتھ قیاس کی گئی ہو جن کی وضاحت ہم پہلے بیان کر چکے ہیں۔

ہم گزشتہ فصل میں یہ بھی بتا چکے ہیں کہ احادیث قبول کرنے کے شرائط اور اجماع و قیاس کے شرائط کی بناء پر فقہاء کے درمیان اختلاف کیسے شروع ہوا، لیکن ان کا اختلاف ان مسائل کے بارے میں اور بھی شدید تھا جن کے لیے چاروں دلائل شرعیہ مذکورہ میں سے کوئی دلیل بھی کارآمد نہیں ہو سکتی تھی۔ چنانچہ بعض فقہاء نے ایسی نئی دلیلیں اختیار کیں جنہیں دوسرے فقہاء نے تسلیم نہیں کیا جیسے استحسان، مصالح مرسلۃ اور استصحاب۔

ان تمام دلائل جدیدہ کا مقصد یہ ہے کہ رائے، فکر و نظر اور احکام شرعیہ کے اسباب و علل کی تحقیق کی جائے۔ نیز یہ کہ معاشرہ انسانی کی فلاح و بہبود کے تقاضوں کو کما حقہ پورا کیا جائے، اس کی بہتری کے

انتہائی منفعت بخش ذرائع اختیار کیے جائیں[1] جن میں عدل عمرانی اور حقیقی انصاف کا پورے طور پر خیال رکھا گیا ہو۔

اگر بامعان نظر دیکھا جائے تو اسلام میں قانون سازی کی بنیاد حقیقی عدل و انصاف ہی پر قائم کی گئی ہے کیونکہ یہ قانون الہی ہے اور اس میں دین و اخلاق اور اقتصادیات کے تمام ضابطے موجود ہیں اور وہ قدرتی طور پر اپنے ضبط و انضباط کے لحاظ سے ایک دوسرے سے منسلک ہیں۔ نیز یہ بھی طبیعی امر تھا کہ احکام الہی کے تمام اصول و دلائل اور ان کے فروعی علوم اور تعلیمات میں یکسانیت اور ہم آہنگی موجود ہو، تاکہ وہ احکام ایسے دل نشیں ہو جائیں کہ ان کے احترام کے نقوش صفحۂ دل سے کبھی نہ مٹ سکیں۔ مزید برآں ان احکام میں عملی زاویہ نگاہ سے بھی رضائے الہی اور بندوں کی خوشنودی کی پوری پوری ضمانت موجود ہے۔

اسی لیے اللہ تعالیٰ نے عدل اور انصاف دونوں لفظوں کو ایک ساتھ استعمال فرمایا ہے "ان اللہ یامر بالعدل والاحسان"[2] یعنی خدا انصاف اور بھلائی کرنے کا حکم دیتا ہے۔ عدل و احسان دونوں عموماً ایک ہی ساتھ استعمال ہوتے ہیں یہاں تک کہ ایک دوسرے کے مترادف بن گئے ہیں۔ عدل کا مفہوم یہ ہے کہ انسان اپنے بھائی کو نقصان نہ پہنچائے اور اپنے بھائی کے لیے بھی وہی چیز پسند کرے جو اپنے لیے پسند کرتا ہے۔ نیز باہمی معاملات میں خلوص و صداقت کو اپنا فرض منصبی تصور کرے۔ حقوق معاشرہ کی ادائگی کے ضمن میں بھلائی کرنا، چشم پوشی اور رواداری وغیرہ اوصاف خود بخود آ جاتے ہیں۔[3]

ان فرائض معاشرہ ادا کرنے ہی کا یہ نتیجہ ہے کہ فقہاء نے اپنے اجتہاد میں ہمیشہ روح شریعت کا خیال رکھا اور ان کی مساعی اسی اعلیٰ نصب العین یعنی عدل حقیقی کی طرف گامزن رہیں۔ انسانی قوانین عدل حقیقی تک نہیں پہنچ سکے بلکہ انسان کے وضع کردہ قانون تمام مدارج

---

[1] حجۃ اللہ البالغۃ: تصنیف احمد عبدالرحیم عرف شاہ ولی اللہ، مطبوعہ مطبع منیریہ ۱۳۵۲ھ جلد ۱، صفحہ ۱۷۔

[2] سورۃ نحل (۱۶) ۹۰۔

[3] احیاء علوم الدین للغزالی، مطبع عثمانیہ، مصریہ ۱۳۵۲ھ جلد ۲، صفحہ ۶۶-۷۵۔

ارتقاء طے کرنے کے بعد بھی اس بلند معیار تک نہیں پہنچ سکیں گے جو شریعت الٰہی کا طرۂ امتیاز ہے۔

قدیم زمانہ میں رومانی اور انگریزی قانون میں معدلت گستری[1] کے تصور نے بڑا اہم حصہ لیا۔ چنانچہ رومیوں کا چیف جسٹس (پریٹر)[2] اور انگریزوں کی مقامی عدالتوں کے جج[3] پرانے قانون میں نئی نئی ترمیمیں کرتے اور اس کے نقائص[4] دور کرنے میں مسلسل مصروف رہے ہیں تاکہ قانون کو حیات انسانی کی ضروریات اور سچائی کے اصولوں کے مطابق چلائیں۔

اس کے بعد ہم مختصر طور پر فقہائے مسلمین کے بقیہ اصولی دلائل کی وضاحت کریں گے اور اگلے باب میں ان قواعد پر روشنی ڈالیں گے جن کی رو سے احکام میں تبدیلی پیدا ہوتی ہے اور ان اختلافات سے بھی بحث کریں گے جو بظاہر اجتہاد اور نصوص (قرآن و سنت) میں معلوم ہوتے ہیں۔

استحسان

امام اعظم ابو حنیفہ نعمان اور آپ کے مقلدین نے اجتہاد بالرای میں زیادہ وسعت نظری سے کام لیا ہے، چنانچہ انہوں نے قیاس استعمال کرنے اور اس کے ذریعہ استنباط احکام میں یہاں تک مبالغہ کیا ہے کہ تمام احکام شرع کے لیے قیاس کو معیار بنا دیا خواہ وہ احکام قرآن و سنت سے ماخوذ ہوں یا نہ ہوں۔

جب کسی مسئلہ میں قیاس سے زیادہ قوی دلیل موجود ہو، یعنی قرآن یا سنت کا نص یا اجماع، تو فقہاء نے صریح قیاس ترک کرکے زیادہ قوی دلیل کے مطابق فتویٰ دیا ہے اور یہی استحسان کا مفہوم ہے۔

استحسان کی توضیح کی مثال: یہ ایک قیاسی ضابطہ ہے کہ ایسی چیز کی بیع جو بیع کے وقت موجود نہ ہو جائز نہیں[5] اور ایسی چیز کا منافع[6] بھی

---

[1] Aequitas; Equity.
[2] Praetor.
[3] Chancery Court.
[4] Aequitas Correctio Legis generaliter Latae qua Parte deficit.
[5] مجلہ کی دفعہ ۲۰۰۔
[6] بخلاف امام شافعی کے کہ وہ منافع کو حقیقی مال شمار کرتے ہیں (مبسوط جلد ۱۱، صفحہ ۷۸)۔

چونکہ بیع کے وقت موجود نہیں ہوتا اس لیے احناف کے نزدیک حقیقی مال شمار نہ ہوگا ، پس ٹھیکہ میں چونکہ معدوم چیز کی بیع ہوتی ہے اور اس کا منافع بھی حقیقی مال نہیں ، لہذا وہ قیاس کی رو سے ناجائز ہونا چاہیے ، مگر چونکہ ٹھیکہ قرآن، حدیث اور اجماع تینوں دلائل شرعیہ کی رو سے جائز ہے اور یہ تینوں دلائل قیاس سے زیادہ قوی ہیں اس لیے اس مسئلہ میں فقہاء نے قیاس کو نظر انداز کر کے ٹھیکہ کو ایک امر مستحسن سمجھ کر جائز قرار دیا ۔

یہی حال استصناع کا ہے۔ اس کا مفہوم یہ ہے کہ ایک شخص دوسرے سے کسی چیز کے بنانے کی فرمائش کرے جیسے کشتی وغیرہ ۔ پس اس صورت میں بھی چونکہ وہ چیز موجود نہیں جس کا بنانا مطلوب ہے ۔ لہذا یہ معدوم چیز کی بیع ہوئی جو قیاسی ضابطہ کی رو سے ناجائز ہونی چاہیے ۔ مگر چونکہ ایسی بیع سنت فعلی اور لوگوں کے تعامل یعنی اجماع کی رو سے جائز ہے ، لہذا اس مسئلہ میں بھی فقہاء نے قیاس ترک کرکے ایسی بیع کو مستحسن سمجھا ہے اور اس کے جواز کا فتویٰ دیا ہے ۔

اس قسم کے طریقۂ استدلال کو، یعنی دلیل قوی کے سامنے قیاس ترک کر دینا، اکثر فقہاء نے تو تسلیم کیا ہے لیکن بعض[1] علماء نے اس دلیل پر یہ اعتراض کیا ہے کہ تمام دلائل شرعیہ میں سے صرف دلیل استحسان ہی کو استحسان کیوں کہا جائے اور بعض نے یہ اعتراض کیا ہے کہ ایک نئی دلیل استحسان کا قائم کرنا بالکل بے جا ہے کیونکہ شریعت اسلامی میں کوئی مسئلہ خلاف قیاس نہیں اور جو مسئلہ بظاہر خلاف قیاس معلوم ہوتا ہے وہ دو حال سے خالی نہیں ۔ یا تو سرے سے قیاس ہی غلط ہوگا یا وہ حکم شرعی قرآن و حدیث سے ثابت[2] نہ ہوگا ۔

بہر صورت اگر استحسان کے یہی مخصوص معنی مراد لیے جائیں تو کوئی نفس الامری اختلاف باقی نہیں رہتا اور اس مفہوم کے لحاظ سے استحسان کے اصلی لغوی معنی بھی محفوظ رہتے ہیں ۔ کیونکہ یہ کلمہ یعنی استحسان مصدر ہے جس کے معنی ہیں کسی چیز کو اچھا سمجھنا اور اس میں کچھ

---

[1] امام غزالی نے مستصفی میں یہ اعتراض کیا ہے (جلد ۱ ، صفحہ ۱۳۹) ۔
[2] دیکھو اعلام الموقعین (جلد ۱ ، صفحہ ۳۳۵) و مجموعۃ الرسائل الکبری لابن تیمیۃ (مصر ۱۳۲۳ھ جلد ۲ ، صفحہ ۲۱۸) ۔

شک نہیں کہ تمام فقہاء نے قرآن اور قوی دلیلوں کو دوسرے دلائل پر مقدم سمجھا ہے۔

اصل مسئلہ میں اختلاف کا سبب یہ ہے کہ احناف استحسان کو قیاس خفی کے معنوں میں استعمال کرتے ہیں کیونکہ یہ قیاس جلی مذکور سے مختلف ہے اور وہ قیاس خفی کی یہ تعریف کرتے ہیں ''دلیل ینقدح فی نفس المجتہد لا تساعدہ العبارۃ عنہ ، ولا یقدر علی ابرازہ و اظہارہ'' یعنی قیاس خفی ایسی دلیل ہے جو مجتہد کے دل پر تو نقش ہوتی ہے لیکن وہ اسے لفظوں میں ظاہر نہیں کر سکتا اور یہ کہ ''ترک القیاس والاخذ بما ھو اوفق للناس''[1] وہ قیاس ظاہری ترک کرنے اور ایسی صورت اختیار کرنے کا نام ہے جو لوگوں کے لیے زیادہ منفعت بخش ہو اور اس کا مفہوم یہ ہے کہ رواج یا مصلحت یا ضرورت اور رفع مشقت کی غرض سے قیاس جلی کو ترک کر دیا جائے۔ جیسے بیع بالوفاء لوگوں کی ضرورت کے پیش نظر ، جائز قرار دی گئی ہے۔[2] اسی طرح ضرورت اور رفع مشقت کی غرض سے بہت سے مسائل میں قیاس خفی کی رو سے فتویٰ دیا گیا ہے ، جیسا کہ ہم عنقریب اپنے موقع پر بیان کریں گے۔

بعض مالکیہ نے بھی اس قسم کا استحسان اختیار کیا ہے اور اس کی تعریف یہ کی ہے ''الالتفات الی المصلحۃ والعدل''[3] یعنی مصلحت عامہ اور انصاف کا لحاظ رکھنا۔ امام احمد بن حنبل کی بھی یہی رائے ہے[4] لیکن امام شافعی نے استحسان کو تسلیم نہیں کیا اور فرمایا ''من استحسن فقد شرع''[5] یعنی جس نے دلیل استحسان سے کام لیا اس نے شریعت میں نیا قانون بنایا۔

---

[1] دیکھو المبسوط سرخسی (جلد ۱۰، صفحہ ۱۳۵)۔

[2] دیکھو جامع الفصولین (جلد ۱، صفحہ ۲۳۶)۔

[3] دیکھو الاعتصام للشاطبی (جلد ۲، صفحہ ۱۱۶-۱۲۹) اور دیکھو رایۃ المجتہد (جلد ۲، صفحہ ۱۵۰)۔

[4] جیسا کہ آمدی کی کتاب الاحکام میں مذکور ہے (جلد ۳، صفحہ ۱۳۶) یہ اس کے مخالف ہے جو سبکی کی کتاب جمع الجوامع میں مذکور ہے (دیکھو اس کی شرح تصنیف محلی مع حاشیہ بنانی جلد ۲، صفحہ ۳۶۹)۔

[5] دیکھو مستصفی (جلد ۱، صفحہ ۱۳۲)۔

امام شافعی نے دلیل استحسان میں یہ قباحت بیان کی ہے کہ ''جب کوئی حاکم اور مفتی کہے کہ چونکہ اس مسئلہ کے بارے میں کوئی حدیث نہیں اور نہ قیاس کام دیتا ہے، لہذا میں استحسان کی رو سے فتویٰ دیتا ہوں تو اسے معلوم ہونا چاہیے کہ دوسرا مفتی اور شہر کا ہر حاکم اپنے اپنے استحسان کے مطابق فتویٰ دے سکتا ہے۔ اس کا نتیجہ یہ ہوگا کہ ایک ہی مسئلہ میں بہت سے مختلف فتوے جاری ہو جائیں گے اور مفتیان شرع جو کچھ چاہیں گے، فتویٰ دیں گے اور اگر استحسان کی راہ مسدود کر دی جائے تو فتاویٰ کا یہ اختلاف و افتراق ختم ہو جائے گا۔ اگر وہ مفتی جو قیاس ترک کرکے استحسان اختیار کرتا ہے یہ کہے کہ لوگوں پر میرے فتویٰ کا اتباع لازم ہے تو اس سے دریافت کیا جائے گا کہ تمہاری اطاعت کا کس نے حکم دیا ہے جو لوگوں پر تمہاری پیروی فرض ہوئی؟ ذرا یہ تو بتاؤ کہ اگر تمہاری طرح کوئی دوسرا تم سے یہی کہے تو کیا تم اس کی اطاعت کروگے یا یہ کہوگے کہ ''میں تو اسی کی اطاعت کروں گا جس کی اطاعت پر مامور ہوں'' پس اسی طرح تمہاری اطاعت بھی کسی پر لازم نہیں، البتہ اطاعت تو اسی کی لازم ہے کہ جس کی اطاعت کا خدا اور رسول نے حکم دیا ہے اور اسی کو حق اطاعت پہنچتا ہے خواہ وہ حکم صراحۃً دیا گیا ہو یا ایسے دلائل موجود ہوں جن سے ایسا حکم ثابت ہو۔[1]

جو استحسان کو مانتے ہیں وہ یہ دلائل پیش کرتے ہیں: آیۂ کریمہ ''الذین یستمعون القول فیتبعون احسنہ''[2] یعنی جو لوگ بات غور سے سنتے ہیں پھر اس کے بہترین حکم کی پیروی کرتے ہیں۔ حدیث ابن مسعود ''ماراٰہ المسلمون حسناً فھو عنداللہ حسن''[3] یعنی جو کچھ مسلمان بہتر سمجھتے ہیں وہ خدا کے نزدیک بھی بہتر ہے مگر مخالفین استحسان اس کا یہ جواب دیتے ہیں کہ آیت مذکورہ میں استحسان کی کوئی دلیل نہیں اور حدیث میں اجماع کی طرف اشارہ ہے جیسا کہ ہم پہلے بیان کر چکے ہیں۔

آخری ریمارک: استحسان کے تیسرے معنی یہ بھی ہیں کہ ''جسے مجتہد اپنی عقل و رائے سے بہتر سمجھے اور اس کی طرف جھکے'' مگر یہ

---

1 دیکھو کتاب الام باب ابطال الاستحسان (جلد ۷، صفحہ ۲۷۳-۲۷۴)۔

2 سورۃ زمر (۳۹) ۱۸۔

3 اس کی تخریج پہلے گزری۔

معنی صحیح نہیں کیونکہ اس کی بنیاد رجحان طبع اور خواہش نفس پر ہے اور یہ صورت احناف اور امام مالک دونوں کے نزدیک مقبول نہیں۔[1]

مصالح مرسلہ

مذاہب اسلامی کے تمام ائمہ اس بات پر متفق ہیں کہ عبادات شرعیہ کی حقیقت تعمیل احکام ہے اور مسائل عبادات دلائل شرعیہ سے بالکل عیاں ہیں۔ بہر حال یہ موضوع ہماری بحث سے خارج ہے۔ اسی طرح سوائے داؤد ظاہری[2] کے تمام ائمہ اس اصول پر متفق ہیں کہ مسائل معاملات میں عقلی پیمانے استعمال کیے جاتے ہیں اور وہ مصالح اور رفاہیۃ عامہ پر مبنی ہیں۔[3]

جب شرع ان مصالح کا جواز یا عدم جواز نص یا اجماع یا قیاس کے ذریعہ سے واضح کر دے تو اس کی تعمیل ضروری ہے لیکن جب شرع مصالح کے بارے میں خاموش رہے یعنی جب دلائل شرعیہ کسی امر کی مصلحت کو واضح نہ کریں تو ہم اس میں مصالح عامہ سے استصواب کر سکتے ہیں۔

امام مالک نے اس کو جائز قرار دیا ہے یعنی ان کے نزدیک مصلحت بھی ایک دلیل شرعی ہے۔ انہوں نے اس جدید دلیل کا نام مصالح مرسلہ[4] اس لیے رکھا ہے کہ جب مصالح عامہ کے لیے کوئی نص موجود نہ ہو تو اسی کو دلیل فرض کر کے فتویٰ دے دیا جاتا ہے اور اس کا مفہوم یہ ہے کہ کسی حکم کو ایسے ضابطہ معنوی کے ساتھ منسلک کر دیا جائے جو مصلحت عامہ اور منشأ شریعت دونوں کے موافق ہو یا بالفاظ دیگر ایسا اصول قائم کیا جائے جس میں رفاہیۃ عامہ اور منشأ شریعت دونوں کا لحاظ رکھا جائے اور اسی کے مطابق حکم لگایا جائے۔

اس نئی دلیل کے لیے تین شرائط ہیں: ایک یہ کہ مسئلہ عبادات کا نہ ہو بلکہ معاملات یعنی امور دنیاوی سے تعلق رکھتا ہو تاکہ اس میں

---

[1] دیکھو اعتصام میں یہ موقع اور دیکھو شرح منار لابن ملک صفحہ ۲۸۵۔

[2] ظاہریہ کے نزدیک معاملات بھی عبادات کی طرح تعبدی ہیں خواہ عقل میں آئیں یا نہ آئیں۔

[3] جیسا کہ ہم اپنے موقع پر بیان کریں گے۔

[4] دیکھو یہ مسئلہ کتاب الاعتصام میں (جلد ۲، صفحہ ۹۵-۱۱۶) اور دیکھو مستصفی (ج ۱، صفحہ ۱۳۹-۱۴۴) اور دیکھو تبصرۃ الاحکام (جلد ۲، صفحہ ۱۱۷)۔

نظر و فکر کے ذریعہ مصلحت کا تعین کیا جا سکے۔ دوسرے یہ کہ مصلحت عامہ روح شریعت کے موافق ہو تاکہ دلائل شرعیہ کے مخالف نہ ہو اور تیسری شرط یہ ہے کہ مصلحت عامہ کا تعلق ضروریات زندگی یا حاجیات (امور عامہ) سے ہو نہ کہ کمالیات (تعیشات) سے۔ ضروریات زندگی سے یہ مراد ہے کہ ان سے مذہب، جان، عقل، نسل اور مال کی حفاظت مقصود ہو۔ حاجیات سے مراد وہ امور عامہ ہیں جو معاش کی بہتری کے لیے ضروری ہیں اور کمالیات سے وہ امور مراد ہیں جن کا تعلق سامان تعیش اور آرائش سے ہو۔

ہم چند مثالیں ایسی بیان کرتے ہیں جو مصالح مرسلہ سے متعلق ہیں:

(۱) فوجی اخراجات اور ملک کی حفاظت کے لیے مالداروں پر ٹیکس لگانا۔

(۲) مجرم سے مال واپس لینا خواہ اس نے وہی مال چرایا ہو جو واپس لیا جائے یا دوسرا۔

(۳) جب کفار جنگ میں مسلمان قیدیوں کو ڈھال بنا لیں یعنی حملہ کے وقت انہیں اپنے آگے رکھیں تو ایسے نازک موقع پر کفار کے جارحانہ اقدام کو روکنے کے لیے اور تمام مسلمانوں کی منفعت کی خاطر مسلمان قیدیوں کا قتل جائز ہے بشرطیکہ اس کے سوا دوسرا چارہ کار نہ ہو۔

(۴) امام مالک نے اس شخص کی سزا جس پر چوری کا الزام ہو قید تجویز کی ہے اور آپ کے شاگردوں نے کوڑے لگانا بھی تجویز کیا ہے کیونکہ ان کے نزدیک کوڑوں کی سزا میں دو فائدے ہیں، ایک یہ کہ اس طرح مال مسروقہ کا پتا لگ جاتا ہے۔ دوسرے یہ کہ دوسرے لوگوں کے لیے یہ سزا موجب عبرت اور باعث تہدید ہوتی ہے۔ لیکن شد و ضرب کی حالت میں اقرار جرم کوئی اہمیت نہیں رکھتا۔[1] یہ سزا ویسی ہی ہے جیسی رومیوں میں چوری کے ملزم کی سزا شد و ضرب تھی اور قرون وسطیٰ کے یورپ میں اور چین کے پرانے قانون میں بھی متہم چوری کی سزا شد و ضرب ہی مقرر تھی۔[2]

---

[1] مگر امام سحنون کے نزدیک ایسے اقرار کا بھی اعتبار کیا جائے گا۔ دیکھو اعتصام۔

[2] دیکھو کتاب کیتون المبادی الاولیۃ فی علم الحقوق صفحہ ۲۶۹۔

مذہب مالکیہ کی دلیل مصالح مرسلہ کا خلاصہ یہی ہے جو بیان کیا گیا، لیکن باقی ائمہ نے اس دلیل کو تسلیم نہیں کیا، سوائے بعض کے جیسے امام طوفی حنبلی جیسا کہ ہم عنقریب بیان کریں گے۔ امام غزالی شافعی استصلاح کے قائل تو ہیں مگر پانچویں دلیل شرعی کی حیثیت سے نہیں اور جائز بھی صرف اس صورت میں سمجھتے ہیں جب مصلحت اشد ضروری اور بالکل قطعی و یقینی ہو۔

چنانچہ امام غزالی نے مصلحت ہی کی بنا پر جب کفار مسلمانوں کو ڈھال بنا لیں تو مسلمانوں کا قتل جائز قرار دیا ہے لیکن وہ چوری کے متہم کو شد و ضرب کی سزا دینا جائز نہیں سمجھتے کیونکہ یہاں باز پرس کی مصلحت کے مقابلہ میں دوسری مصلحت مضروب کی بھی موجود ہے کہ شاید وہ بے قصور ہی ہو اور "مجرم کو نہ مارنا بے قصور کے مارنے سے بہتر ہے۔"[1]

چوری کے ملزم کو مارنے کے بارے میں آپ امام غزالی کی رائے زمانہ حال کے نظریوں، مذہب حنفی کی رائے مختار[2] اور اس حدیث شریف کے موافق پائیں گے "فأن الامام لان یخطیٔ فی العفو خیر من ان یخطیٔ فی العقوبۃ"[3] یعنی امام کا غلطی سے کسی مجرم کو معاف کر دینا اس سے بہتر ہے کہ وہ غلطی سے کسی بے گناہ کو سزا دے دے۔

استدلال و استصحاب حال

استدلال مصدر ہے استدل سے جس کا معنی یہ ہے کہ اس نے دلیل تلاش کی اور حاصل کر لی۔ اسی معنی میں ہم نے یہ لفظ اکثر استعمال کیا ہے اور اسی معنی میں اکثر علمائے اصول اور فقہاء نے اپنے اختلافات کے باوجود اسے استعمال کیا ہے۔

لیکن معنی مذکور کے علاوہ یہ لفظ علمی اصطلاح میں خاص دلیل عقلی کے معنوں میں مستعمل ہوا ہے "ھو دلیل لیس بنص ولا اجماع ولا قیاس"

---

[1] دیکھو مستصفی میں اس مضمون کو۔

[2] دیکھو مبسوط (جلد ۹)، صفحہ ۷۰۔

[3] اس حدیث کو سیوطی نے ترمذی، بیہقی، حاکم اور ابن شیبہ سے روایت کرتے ہوئے جامع الصغیر میں روایت کیا ہے (نمبر ۳۱۳)۔

یعنی استدلال ایسی دلیل کو کہتے ہیں جو نہ نص ہو نہ اجماع نہ قیاس۔[1] اس مجمل اور مبہم تعریف میں استدلال کے بہت سے معانی اور قسمیں داخل ہیں، جن میں سے ہم صرف اہم قسمیں بیان کرتے ہیں اور وہ یہ ہیں استدلال بالقیاس المنطقی اور استدلال باستصحاب الحال۔

استدلال بالقیاس المنطقی کی تعریف یہ ہے کہ وہ ایسا قول ہے جو چند ایسے جملوں سے مرکب ہو جنہیں تسلیم کر لینے کے بعد دوسرے قول یعنی اس کے نتیجہ کا تسلیم کرنا بھی ضروری ہو جائے، جیسے "بیع ایک معاملہ ہے" اور "ہر معاملہ کا جزو اعظم رضامندی ہے۔" ان دونوں جملوں کی صداقت تسلیم کر لینے کے بعد اس کے نتیجہ کو تسلیم کرنا بھی ضروری ہے کہ "بیع کا جزو اعظم رضامندی ہے۔" چونکہ اس بحث کا تعلق علم منطق سے ہے لہذا یہاں مزید بحث کرنا ضروری نہیں۔[2]

رہا استصحاب یا استدلال باستصحاب الحال تو اس کی تعریف یہ ہے کہ استصحاب ایسی دلیل عقلی ہے جو اس وقت کام آتی ہے جب کوئی اور دلیل موجود نہ ہو۔ استصحاب کے لغوی معنی باقی رکھنے کے ہیں اور اصطلاحی معنی یہ ہیں کہ کسی چیز کے وجود اور عدم وجود کو ہر حالت میں باقی رکھنا جب تک کہ تبدیلی حالت ثابت نہ ہو جائے۔ امام شافعی اور احمد بن حنبل کے اکثر مقلدین اور شیعہ امامیہ[3] خاص صورت میں ایسے استدلال کے قائل ہیں۔ لہذا ہم اس طریقہ استدلال کی بعض مثالوں سے وضاحت کرتے ہیں:

(۱) استصحاب البراۃ الاصلیۃ۔ بری الذمہ ہونے کی اصلیت کو باقی رکھنا۔

اس کا مطلب یہ ہے کہ از روے عقل اصلیت میں کوئی ذمہ داری نہیں ہوا کرتی تاوقتیکہ اس کے خلاف کوئی دلیل قائم نہ ہو۔ یہی اصول

---

[1] دیکھو جمع الجوامع مع اس کی شرح اور حاشیہ کے (جلد ۲، صفحہ ۳۵۸) اور دیکھو الاحکام للآمدی (جلد ۳، صفحہ ۱۱۹ اور اس کے بعد) اور دیکھو مستصفی (جلد ۱، صفحہ ۱۳۷) اور دیکھو اعلام الموقعین (جلد ۱، صفحہ ۲۹۴)۔

[2] دیکھو موضوع شرح قاضی عضد الدین علی مختصر المنتہی لابن الحاجب ۱۳۰۷، (جلد ۱، صفحہ ۱۷-۳۵)۔

[3] کتاب العناوین الاصول المذکور (جلد ۲، صفحہ ۴۸ اور اس کے بعد)۔

کتاب الاشباہ والنظائر[1] کے قاعدہ کلیۃ میں مجلۃ کی دفعہ ۸ میں مذکور ہے "الاصل براءۃ الذمۃ" یعنی اصلیت میں کوئی واجبات کسی پر نہیں ہؤا کرتے۔ چنانچہ اس قاعدہ کے لحاظ سے کوئی شخص اس وقت تک کسی چیز کا ذمہ دار نہیں ٹھہرایا جا سکتا جب تک کوئی دلیل شرعی موجود نہ ہو جو واجبات کو ثابت کرے۔

(۲) "استصحاب العموم الی ان یرد التخصیص" یعنی عمومیت باقی رکھنا جب تک کوئی وجہ تخصیص نہ ہو۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ عام نص کا حکم بھی عام رکھا جائے گا تاوقتیکہ دوسری نص کے ذریعہ بعض افراد کی تخصیص کر دی جائے۔ چنانچہ ایک عام حکم میں بلا کسی خاص دلیل کے استثناء نہیں کیا جا سکتا۔

(۳) استصحاب النص الی ان یرد النسخ : یعنی نص کا حکم باقی رکھنا جب تک وہ منسوخ نہ ہو۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ ایک نص کا حکم اس وقت تک باقی رہے گا جب تک وہ دوسری نص سے منسوخ نہ ہو جائے۔

(۴) استصحاب الوصف الثابت شرعاً حتی یثبت خلافہ او استصحاب الماضی بالحال : یعنی جو کیفیت شرعاً ثابت ہے اسے باقی رکھنا جب تک کہ کیفیت کی تبدیلی ثابت نہ ہو یا ماضی کا حکم حال میں باقی رکھنا۔

اس کا مطلب یہ ہے کہ جس چیز کا وجود یا عدم وجود زمانہ ماضی میں ثابت ہو وہی حکم زمانہ حال میں باقی رکھنا، تاوقتیکہ اس کے خلاف ثابت نہ ہو اور یہ اصول اس قاعدۂ کلیۃ کی رو سے قائم کیا گیا ہے جو اشباہ[2] میں اور مجلۃ کی دفعہ ۵ میں مذکور ہے کہ "الاصل بقاء ما کان علی ما کان" یعنی اصل اصول یہ ہے کہ چیز کو اسی کیفیت پر باقی رکھا جائے جس پر وہ پہلے تھی۔ بالفاظ دیگر جیسا کہ مجامع[3] میں اور مجلۃ کی دفعہ ۱۰ میں بھی مذکور ہے کہ "ما ثبت بزمان یحکم ببقائہ، ما لم یوجد دلیل علی خلافہ فاذا ثبت فی زمان ملک شی لاحد یحکم ببقاء الملک ما لم یوجد ما یزیلہ"[4]

---

[1] دیکھو کتاب الاشباہ للسیوطی (صفحہ ۳۹) دیکھو کتاب الاشباہ لابن نجیم (صفحہ ۲۳)۔

[2] کتاب الاشباہ للسیوطی (صفحہ ۳۷) ولابن نجیم (صفحہ ۲۳)۔

[3] دیکھو مجامع اور اس کی شرح منافع (صفحہ ۳۳۰)۔

[4] نیز دیکھو مجلہ کی دفعہ ۱۶۸۳۔

یعنی جو چیز کسی وقت ثابت ہو اسے باقی رکھا جائے تاوقتیکہ کوئی دلیل اس کے خلاف نہ ہو۔ چنانچہ اگر کسی وقت کسی چیز کی ملکیت کسی شخص کے لیے ثابت ہو تو اس کی ملکیت برقرار رکھی جائے گی تاوقتیکہ ازالہ ملکیت ثابت نہ ہو جائے۔

استصحاب کی اسی قسم کی تشریح میں مذہب شافعی اور مذہب حنفی کا اختلاف ہے۔ مذہب شافعی میں تبدیلی حالت کا ثابت نہ ہونا ہی حالت سابقہ پر باقی رہنے کی دلیل ہے اور مذہب حنفی میں صرف تبدیلی حالت کا ثابت نہ ہونا حالت سابقہ پر باقی رہنے کی دلیل نہیں بلکہ اس سے تو تبدیلی کے دعویٰ کی نفی ہوتی[1] ہے۔ در اصل یہ اختلاف نظری ہے یعنی خیال کی صورت گری ہے ورنہ دونوں کا نتیجہ اور مآل ایک ہی ہے۔

(۵) استصحاب القلوب یا استصحاب الحال فی الماضی: یعنی برقراری معکوس یا حال کی حالت کو ماضی میں قائم رکھنا۔

اس کا مطلب یہ ہے کہ جس چیز کا وجود یا عدم وجود زمانہ حال میں ثابت ہو، اسے زمانہ ماضی میں بھی برقرار رکھنا، جیسے جب فقہاء کا اختلاف ہو جائے کہ آیا وہ دستوری ضابطہ یا پیمانہ جو ان کے زمانہ میں مروج ہے رسول اللہ صلعم کے زمانہ میں تھا یا نہیں تو استصحاب کی رو سے اس کا فیصلہ ایجاب میں ہوگا، تاوقتیکہ اس کے خلاف کوئی دلیل نہ ہو، مگر ایسا استصحاب ترجیحی دلیل قرار نہیں دیا جا سکتا۔[2]

اسلام سے پہلے کی شریعتیں

قوانین کے اساسی مآخذ کی بحث ختم کرنے سے پہلے ہم ایک ایسی آخری دلیل کا ذکر کرتے ہیں جس کے قابل قبول ہونے میں اختلاف ہے اور وہ یہ ہے کہ "شرع من قبلنا شرع لنا" یعنی پچھلی امتوں کی شریعتیں ہمارے لیے بھی قابل عمل ہیں۔ اس دلیل کے متعلق ہم یہ سوال کرتے ہیں کہ آیا شریعت اسلامی نے پچھلی شریعتوں کو منسوخ کیا ہے یا نہیں؟

---

[1] دیکھو اعلام الموقعین میں یہی مضمون اور دیکھو شرح مجامع (صفحہ ۳۱۱)۔

[2] دیکھو الابہاج شرح المنہاج للسبکی (مطبوعہ مع شرح اسنوی) جلد ۳، صفحہ ۱۱۱-۱۱۲۔

کتاب الاشباہ والنظائر[1] کے قاعدہ کلیۃ میں مجلۃ کی دفعہ ۸ میں مذکور ہے "الاصل براءۃ الذمۃ" یعنی اصلیت میں کوئی واجبات کسی پر نہیں ہؤا کرتے۔ چنانچہ اس قاعدہ کے لحاظ سے کوئی شخص اس وقت تک کسی چیز کا ذمہ دار نہیں ٹھہرایا جا سکتا جب تک کوئی دلیل شرعی موجود نہ ہو جو واجبات کو ثابت کرے۔

(۲) "استصحاب العموم الی ان یرد التخصیص" یعنی عمومیت باقی رکھنا جب تک کوئی وجہ تخصیص نہ ہو۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ عام نص کا حکم بھی عام رکھا جائے گا تاوقتیکہ دوسری نص کے ذریعہ بعض افراد کی تخصیص کر دی جائے۔ چنانچہ ایک عام حکم میں بلا کسی خاص دلیل کے استثناء نہیں کیا جا سکتا۔

(۳) استصحاب النص الی ان یرد النسخ : یعنی نص کا حکم باقی رکھنا جب تک وہ منسوخ نہ ہو۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ ایک نص کا حکم اس وقت تک باقی رہے گا جب تک وہ دوسری نص سے منسوخ نہ ہو جائے۔

(۴) استصحاب الوصف الثابت شرعاً حتی یثبت خلافہ او استصحاب الماضی بالحال : یعنی جو کیفیت شرعاً ثابت ہے اسے باقی رکھنا جب تک کہ کیفیت کی تبدیلی ثابت نہ ہو یا ماضی کا حکم حال میں باقی رکھنا۔

اس کا مطلب یہ ہے کہ جس چیز کا وجود یا عدم وجود زمانہ ماضی میں ثابت ہو وہی حکم زمانہ حال میں باقی رکھنا، تاوقتیکہ اس کے خلاف ثابت نہ ہو اور یہ اصول اس قاعدۂ کلیۃ کی رو سے قائم کیا گیا ہے جو اشباہ[2] میں اور مجلۃ کی دفعہ ۷ میں مذکور ہے کہ "الاصل بقاء ما کان علی ما کان" یعنی اصل اصول یہ ہے کہ چیز کو اسی کیفیت پر باقی رکھا جائے جس پر وہ پہلے تھی۔ بالفاظ دیگر جیسا کہ مجامع[3] میں اور مجلۃ کی دفعہ ۱۰ میں بھی مذکور ہے کہ "ما ثبت بزمان یحکم ببقائہ، ما لم یوجد دلیل علی خلافہ فاذا ثبت فی زمان ملک شی لاحد یحکم ببقاء الملک ما لم یوجد ما یزیلہ"[4]

---

[1] دیکھو کتاب الاشباہ للسیوطی (صفحہ ۳۹) دیکھو کتاب الاشباہ لابن نجیم (صفحہ ۲۳)۔

[2] کتاب الاشباہ للسیوطی (صفحہ ۳۷) ولا بن نجیم (صفحہ ۲۳)۔

[3] دیکھو مجامع اور اس کی شرح منافع (صفحہ ۳۳۰)۔

[4] نیز دیکھو مجلہ کی دفعہ ۱۶۸۳۔

یعنی جو چیز کسی وقت ثابت ہو اسے باقی رکھا جائے تاوقتیکہ کوئی دلیل اس کے خلاف نہ ہو۔ چنانچہ اگر کسی وقت کسی چیز کی ملکیت کسی شخص کے لیے ثابت ہو تو اس کی ملکیت برقرار رکھی جائے گی تاوقتیکہ ازالہ ملکیت ثابت نہ ہو جائے۔

استصحاب کی اسی قسم کی تشریح میں مذہب شافعی اور مذہب حنفی کا اختلاف ہے۔ مذہب شافعی میں تبدیلی حالت کا ثابت نہ ہونا ہی حالت سابقہ پر باقی رہنے کی دلیل ہے اور مذہب حنفی میں صرف تبدیلی حالت کا ثابت نہ ہونا حالت سابقہ پر باقی رہنے کی دلیل نہیں بلکہ اس سے تو تبدیلی کے دعویٰ کی نفی ہوتی[1] ہے۔ در اصل یہ اختلاف نظری ہے یعنی خیال کی صورت گری ہے ورنہ دونوں کا نتیجہ اور مآل ایک ہی ہے۔

(۵) استصحاب القلوب یا استصحاب الحال فی الماضی: یعنی برقراری معکوس یا حال کی حالت کو ماضی میں قائم رکھنا۔

اس کا مطلب یہ ہے کہ جس چیز کا وجود یا عدم وجود زمانہ حال میں ثابت ہو، اسے زمانہ ماضی میں بھی برقرار رکھنا، جیسے جب فقہاء کا اختلاف ہو جائے کہ آیا وہ دستوری ضابطہ یا پیمانہ جو ان کے زمانہ میں مروج ہے رسول اللہ صلعم کے زمانہ میں تھا یا نہیں تو استصحاب کی رو سے اس کا فیصلہ ایجاب میں ہوگا، تاوقتیکہ اس کے خلاف کوئی دلیل نہ ہو، مگر ایسا استصحاب ترجیحی دلیل قرار نہیں دیا جا سکتا۔[2]

اسلام سے پہلے کی شریعتیں

قوانین کے اساسی مآخذ کی بحث ختم کرنے سے پہلے ہم ایک ایسی آخری دلیل کا ذکر کرتے ہیں جس کے قابل قبول ہونے میں اختلاف ہے اور وہ یہ ہے کہ "شرع من قبلنا شرع لنا" یعنی پچھلی امتوں کی شریعتیں ہمارے لیے بھی قابل عمل ہیں۔ اس دلیل کے متعلق ہم یہ سوال کرتے ہیں کہ آیا شریعت اسلامی نے پچھلی شریعتوں کو منسوخ کیا ہے یا نہیں؟

---

[1] دیکھو اعلام الموقعین میں یہی مضمون اور دیکھو شرح مجامع (صفحہ ۳۱۱)۔

[2] دیکھو الاجاج شرح المنہاج للسبکی (مطبوعہ مع شرح اسنوی) جلد ۳، صفحہ ۱۱۱-۱۱۲۔

ایک فرقہ نے اس کا یہ جواب دیا ہے کہ پچھلی شریعتیں شریعت اسلامی سے منسوخ ہو چکی ہیں ، سوائے ان احکام کے جنھیں شریعت اسلامی نے برقرار رکھا ہے ۔ علمائے اصول کے نزدیک یہی قول مختار ہے ۔ [1]

دوسرے فرقہ نے کہا ہے کہ ''شریعة من قبلنا شریعة لنا'' یعنی ہم سے پہلی امتوں کی شریعتیں ہمارے لیے بھی واجب العمل ہیں بایں معنیٰ کہ پہلی شریعتوں کے وہ احکام جو شریعت اسلامی سے منسوخ نہیں ہوئے واجب العمل ہیں ۔ اس قاعدہ کی رو سے کہ ''القدیم یترك علیٰ قدمه'' یعنی قدیم قوانین کو باقی رکھا جائے گا ۔ یہی مجامع [2] اور مجلہ کی دفعہ ۶ میں ہے ۔

بحیثیت مجموعی ہمیں اس دلیل میں کوئی فائدہ نظر نہیں آتا کیونکہ اس کا تعلق خاص عبادات سے ہے ۔ باقی رہے معاملات تو ہم اگلے باب میں دیکھیں گے کہ اسلامی شریعت آئین قدیمہ سے کہاں تک متاثر ہوئی ہے ۔

---

[1] دیکھو مستصفیٰ جلد ۱ ، صفحہ ۱۳۲ اور دیکھو احکام آمدی کی جلد ۳ ، صفحہ ۱۲۹ ۔

[2] دیکھو شرح المجامع صفحہ ۲۱۱ و ۳۲۶ ۔

فصل ہفتم

اجتہاد

اجتہاد و تقلید

اجتہاد کے لغوی معنی امکانی کوشش صرف کرنے کے ہیں اور اصطلاح شرع میں اس امکانی کوشش صرف کرنے کا نام ہے جو دلائل شرعیہ کے ذریعہ استنباط احکام کے لیے کی جائے - بالفاظ دیگر وہ کوشش جو مذکورۃ الصدر اصول اساسی کی وساطت سے احکام شرع کے استخراج کے لیے کی جائے - اجتہاد کا مفہوم تقلید کے بالکل برعکس ہے کیونکہ تقلید میں بلا نظر و تنقید دوسرے کی رائے کی پیروی کی جاتی ہے یا جس طرح آمدی[1] نے تقلید کی تعریف کی ہے کہ "بلا چون و چرا دوسرے کی رائے پر عمل کرنا۔"

چونکہ شرع اسلامی شریعت الہیہ ہے جو مشہور اور مقررہ اصول سے ماخوذ ہے، خواہ وہ اصول منقولہ ہوں جیسے کتاب اللہ اور سنت نبوی یا عقلی ہوں ، جیسے اجماع ، قیاس اور استحسان وغیرہ - پس انہی دلائل شرعیہ سے استخراج احکام کا نام اجتہاد ہے اور اجتہاد ہی کے ذریعہ معاملات روز مرہ اور معاشرہ انسانی کے تقاضوں کو کما حقہ پورا کیا جا سکتا ہے - یہی وجہ ہے کہ اجتہاد شرع اسلامی کی تاریخ کا لازمی عنصر شمار ہوتا ہے -

شرع اسلامی کے مجتہدین جب تک قرآن و حدیث پاتے تھے اس پر عمل کرتے تھے اور جب کسی مسئلہ میں قرآن و حدیث کا کوئی حکم نہ پاتے تھے تو اپنے اجتہاد سے کام لیتے تھے - پس وہ کبھی تو مسائل حاضرہ کو امثلہ و نظائر پر قیاس کرتے تھے اور کبھی استحسان و مسائل مرسلہ یا استصحاب و استدلال کے ذریعہ استنباط احکام کرتے تھے -

---

[1] دیکھو الاحکام (جلد ۳ ، صفحہ ۱٦٦) -

اجتہاد کے ذریعہ استخراج احکام کا طریقہ ایک نہ تھا بلکہ مختلف طریقوں سے اجتہاد کیا جاتا تھا ۔ اس کا نتیجہ یہ ہؤا کہ اسلوب اجتہاد اور مذاہب مختلف ہو گئے ، خصوصاً دولت عباسیہ کے عہد زریں میں ۔ اسی دور میں اہل سنت کے چاروں مذاہب پیدا ہوئے اور علم فقہ و علم اصول نے ترقی کی ۔

اس زمانہ کے فقہاء میں بہت سے مباحثے اور مناظرے ہوئے ۔ نیز تبادلہ خیالات اور تبادلہ عقائد بھی ہوتا رہا جس کا نتیجہ یہ ہؤا کہ ائمہ مجتہدین کے مقلدوں کا باہمی اختلاف بہ نسبت خود ائمہ کے باہمی اختلاف کے بہت کم ہو گیا اور ان کے مختلف نظریے بھی ایک دوسرے سے قریب تر ہو گئے ۔

مگر دولت عباسیہ کے آخری دور میں اجتہاد کا یہ جوش و خروش روز بروز کم ہوتا گیا ، حتیٰ کہ تیرھویں صدی عیسوی میں ہلاکو خاں کے ہاتھوں سقوط بغداد کے بعد علمائے اہل سنت نے مذہب میں بے جا قطع و برید کے خوف سے باتفاق رائے اجتہاد موقوف کرنے اور صرف چار مذاہب کا اتباع کرنے کا فیصلہ کر لیا ۔ اس کے بعد عربی ثقافت آہستہ آہستہ زوال پذیر ہونے لگی اور اس کے تمام گوشوں پر جمود و خمود طاری ہو گیا ۔ اس کا نتیجہ یہ ہؤا کہ تقلید کا رواج عام ہو گیا ، فقہی اجتہاد ختم ہو گیا اور اوہام پرستی و بے بنیاد معتقدات کا زور ہو گیا جو مسلمانوں کے انحطاط و زوال کے مظاہر بن کر عرصہ دراز تک باقی رہے ۔

بسا اوقات جاہل مقلدوں نے ایسے بے بنیاد مسائل اختیار کر لیے جن کا فقہ سے کوئی علاقہ نہ تھا اور بہت سے غیر ملکیوں یا مستشرقین نے یہ حالت دیکھ کر شرع اسلامی کے بارے میں فیصلہ دے دیا کہ وہ ایک پسماندہ قانون ہے اور یہ خیال کیا کہ اسلامی قانون جدید تمدن کا ساتھ نہیں دے سکتا ، حتیٰ کہ انیسویں صدی عیسوی کے آغاز میں ہر جگہ اصلاحی تحریکات شروع ہو گئیں اور سلف صالح کے مذہب کی نشأۃ ثانیہ کا ظہور ہؤا ۔ چنانچہ شیخ محمد عبدہ جیسے بہت سے امام تقلید ترک کرنے اور کسی خاص مذہب کی عدم پابندی کی تبلیغ کرنے لگے اور انھوں نے تمام مذاہب اسلامیہ کو ایک مرکز پر لانے کی ہر ممکن تدبیر اختیار کی ۔ نیز فیصلہ کیا کہ اصول شرع اور ان کی حقیقی روح کی طرف رجوع کیا جائے اور ثقافتی ترقی کے میدان میں انھیں کو چراغ راہ بنایا جائے ۔

مجتہدین

اجتہاد ہر شخص کے لیے جائز نہیں ، بلکہ اجتہاد کرنے کے لیے ان مخصوص صلاحیتوں کا ہونا لازمی ہے ، جو مجتہد کو اس قابل بنا دیں کہ وہ استخراج احکام اور استدلال کے کام کو کما حقہ انجام دے سکے ۔ لہذا مجتہد کے لیے شرط ہے کہ وہ صائب الرائی ہو ، صاحب فراست ہو ، انصاف پسند ہو ، پاکیزہ اخلاق کا مالک ہو ، احکام سمجھنے کی بصیرت تامہ رکھتا ہو یعنی دلائل شرعیہ اور استنباط احکام کے طریقوں سے پوری طرح واقف ہو ۔ اس کے ساتھ زبان پر پورا عبور رکھتا ہو ۔ تفسیر قرآن ، اسباب نزول ، راویوں کے حالات ، جرح و تعدیل کے طریقوں اور ناسخ و منسوخ کی حقیقت سے پوری طرح باخبر ہو ۔ شاطبی نے اس شرط کا بھی اضافہ کیا ہے کہ مجتہد مقاصد شریعت سمجھنے کی مہارت تامہ رکھتا ہو ۔

تمام شرائط مذکورہ اس مجتہد مطلق کے لیے ضروری ہیں جس کا نصب العین تمام مسائل فقہ میں اجتہاد کرنا ہو لیکن یہ تمام شرائط دوسری قسم کے مجتہدین کے لیے ضروری نہیں ۔ چنانچہ کسی ایک مسئلہ میں اجتہاد کرنے والے کے لیے اتنا کافی ہے کہ وہ اس خاص مسئلہ کے دلائل اور اس کے نتائج سے بخوبی واقف ہو ۔

مجتہدین کے کئی درجہ ہیں : مجتہد فی الشرح ، مجتہد فی المذہب ، مجتہد فی المسائل اور مجتہد مقید ۔

پہلی قسم کا مجتہد یعنی مجتہد فی الشرع وہ ہے جو کسی خاص مذہب کا بانی ہو ، جیسے مذاہب اہل سنت کے چار ائمہ ابو حنیفہ ، مالک شافعی اور احمد بن حنبل یا مردہ مذاہب کے بانی جیسے اوزاعی ، داؤد ظاہری اور طبری یا جیسے امام جعفر صادق اہل شیعہ کے نزدیک یا ان حضرات کے علاوہ اس درجہ کے دیگر ائمہ ۔

دوم ــ مجتہد فی المذہب وہ کہلاتا ہے جو کسی مذہب کا بانی تو نہ ہو بلکہ ائمہ اربعہ میں سے کسی ایک کا مقلد ہو ، لیکن بہت سے اصولی یا فروعی مسائل میں اپنے پیش رو امام سے اختلاف رکھتا ہو اور اپنے ذاتی اجتہاد سے فروعی مسائل کا استخراج کیا ہو اور زندگی کے عملی مسائل کو شرعی اصول و مبادی کے مطابق ڈھالا ہو جیسے مذہب حنفی میں صاحبین

یعنی ابو یوسف اور محمد بن حسن اور مذہب شافعی میں امام شافعی کے شاگرد مزنی[1] وغیرہ۔

تیسرے مجتہد فی المسائل: جو مذہب کے اصول و مبادی میں نہیں بلکہ بعض فروعی مسائل میں اپنے اجتہاد سے کام لے جیسے مذہب حنفی میں طحاوی، سرخسی وغیرہ اور مذہب شافعی میں غزالی وغیرہ۔

چوتھے مجتہد مقید وہ ہے جو آراے سلف کا پابند ہو اور انھیں کے اجتہاد کی پیروی کرتا ہو، لیکن احکام کی حقیقت اور ان کے منشا کو اچھی طرح سمجھتا ہو۔ ایسے مجتہدوں کو اصحاب تخریج کہا جاتا ہے کیونکہ وہ مذہبی مسائل کے متعلق مختلف آرا میں ایک کو دوسرے پر ترجیح دینے کی صلاحیت رکھتے ہیں، قوی و ضعیف، ظاہرالروایۃ اور نادر روایات وغیرہ کے فرق کو اچھی طرح سمجھتے ہیں، جیسے مذہب حنفی میں کرخی، قدوری، صاحب ہدایہ اور فقہ کے چار مشہور متنوں کے مصنف۔ ان کے بھی مختلف درجے ہیں۔ ان حضرات کے بعد ایسے مقلدین کا طبقہ ہے جو بغیر حجت ملزمہ کے اپنے پیش رو ائمہ کے مسلک پر چلتے ہیں۔[2]

وجوب اجتہاد کی دلیلیں

کتاب و سنت، اجماع صحابہ اور ائمہ اربعہ[3] کے اقوال میں بہت سی ایسی شرعی دلیلیں ہیں جن سے ثابت ہوتا ہے کہ ہر اس شخص پر اجتہاد کرنا واجب ہے جس میں مجتہد کی صفات موجود ہوں۔ دلائل کا خلاصہ ملاحظہ ہو:

اول — کتاب اللہ: قرآن کریم نے احکام شرع پر غور و خوض کرنے اور اختلافی مسائل میں اصل کی طرف رجوع کرنے کو واجب قرار دیا ہے

---

[1] طبقات الشافعیۃ الکبری لابن السبکی میں مذکور ہے (ج ۱ ص ۲۴۳) کہ مزنی امام شافعی سے اصولی اختلاف نہیں رکھتے۔ البتہ فروعی مسائل کے استخراج میں اختلاف ہے۔

[2] دیکھو ابن عابدین کی تصنیف شرح منظومہ مسمی عقود رسم المفتی، مطبع معارف سوریۃ ۱۳۰۱ھ (صفحہ ۴-۵)۔

[3] دیکھو رسالۃ القول المفید فی ادلۃ الاجتہاد والتقلید للشوکانی (۱۳۴۸ھ) اور دیکھو الاحکام للامدی (جلد ۳، صفحہ ۱۳۹ اور اس کے بعد) اور دیکھو اعلام الموقعین (جلد ۲، صفحہ ۱۲۸ اور اس کے بعد)۔

آیۃ ''فاعتبروا یا اولی الابصار'' اے آنکھوں والو عبرت حاصل کرو۔ فان تنازعتم فی شیٔ فردوہ الی اللہ والرسول[1] یعنی مومنو! اگر کسی معاملہ میں تمہارا اختلاف ہو جائے تو اللہ اور اس کے رسول کی طرف رجوع کرو۔

دوم ــ سنت: نبیٔ کریم صلعم سے روایت ہے کہ آپ نے فرمایا ''أجتهدوا فكل ميسر لما خلق له''[2] یعنی اجتہاد کرو کیونکہ جو شخص جس کام کے لیے پیدا کیا جاتا ہے اللہ وہ کام اس کے لیے آسان کر دیتا ہے۔ ''اذا حكم الحاكم فاجتهد ثم اصاب فله أجران و اذا حكم فاجتهد ثم أخطاء فله اجر''[3] یعنی جب کوئی حاکم فیصلہ دینے میں صحیح اجتہاد کرے تو اس کے لیے دو اجر ہیں اور اگر اس نے اپنے اجتہاد میں غلطی کی تو اس کے لیے ایک اجر ہے ''طلب العلم فريضة على كل مسلم و مسلمة''[4] یعنی علم حاصل کرنا ہر مسلمان مرد و عورت پر فرض ہے العلماء امناء أمتی[5] یعنی علماء میری امت کے امین ہیں۔ ''ألعلماء مصابيح الارض وخلفاء الانبياء وورثتی وورثه الانبياء''[6] یعنی علماء زمین کے چراغ ہیں اور انبیا کے جانشین ہیں۔ نیز میرے اور تمام انبیاء کے وارث ہیں۔ ان تمام احادیث میں جد و جہد، طلب علم اور اجتہاد کی ترغیب دی گئی ہے۔

سوم ــ اجماع صحابہ: فرمایا ابو بکر صدیق نے ''اقول فی الكلالة[7] برائی فان يكن صواباً فمن الله وان يكن خطاء فمنی ومن الشيطان والله ورسوله منه برئيان'' یعنی میں اس شخص کے بارے میں جو مرنے کے بعد وارث نہ چھوڑے، اپنی رائے سے فیصلہ کرتا ہوں، پس اگر میری رائے صحیح ہو

---

1 سورۃ حشر (۵۹) ۲، سورۃ نسا(۴) ۵۹۔
2 دیکھو الاحکام للامدی (جلد ۳، صفحہ ۱۷۰)۔
3 یہ حدیث صحیحین میں روایت کی گئی ہے (مسلم جلد ۵، صفحہ ۱۳۱) بخاری مع شرح عینی (جلد ۲۵، صفحہ ۶۷)۔
4 یہ حدیث سیوطی نے روایت کی ہے جامع الصغیر (نمبر ۵۲۶۴) روایۃ بیہقی، طبرانی، خطیب اور ابن عدی۔ نووی نے کہا کہ یہ حدیث ضعیف ہے اگرچہ معنی کے لحاظ سے صحیح ہے (فتاوی النووی المعروف بالمسائل المنشورۃ دمشق ۱۳۴۸ھ، صفحہ ۱۱۸)۔
5 جامع الصغیر (نمبر ۵۷۰۲) روایت دیلمی۔ یہ حدیث ضعیف ہے۔
6 جامع الصغیر (نمبر ۵۷۰۴) روایت ابن عدی۔ یہ بھی ضعیف ہے۔
7 یعنی کلالہ کی میراث میں جس کا نہ باپ ہو نہ بیٹا ہو۔

تو توفیق الہی ہے اور اگر وہ غلط ہو تو میری اور شیطان کی طرف سے ہے ، جس سے اللہ اور اس کا رسول بری ہیں ۔

اور فرمایا عمر بن خطاب نے ''ان عمر لا یدری انه اصاب الحق ولکنه لم یال جهداً'' یعنی عمر یہ نہیں جانتا کہ اس نے حق کو پا لیا لیکن اس نے اپنی سعی میں کوتاہی نہیں کی ۔ نیز حضرت عمر نے لوگوں میں تقریر کرتے ہوئے اس عورت کے جواب میں جس نے زیادہ مہر مقرر کرنے کی ممانعت کی تردید کی تھی اور حضرت عمر کو حق بات سے آگاہ کیا تھا (عمر نے) فرمایا تھا ''اصابت امرأة وأخطاء عمر''[1] یعنی عورت کی رائے صحیح ہے اور عمر کی غلط ہے ۔

چہارم ــ أئمة اربعة کے اقوال[2] : ابن قیم نے ابو حنیفہ اور ابو یوسف سے روایت کی کہ انہوں نے فرمایا ''لا یحل لأحد ان یقول بقولنا حتی یعلم من أین قلنا'' کسی کو جائز نہیں کہ ہمارے قول کی پیروی کرے جب تک کہ وہ یہ نہ جان لے کہ ہم نے کس بناء پر کہا ۔

معن بن عیسیٰ سے روایت ہے کہ انہوں نے امام مالک کو یہ کہتے سنا ''انما انا بشر أخطی و أصیب انظروا فی رائی کلما وافق الکتاب والسنة فخذوا به وما لم یوافق الکتاب والسنة فاترکوه'' یعنی بیشک میں انسان ہوں ، غلطی بھی کر سکتا ہوں اور صحیح فیصلہ بھی ۔ میری رائے پر غور کیا کرو ۔ پس جو رائے کتاب و سنت کے مطابق ہو اسے اختیار کرو اور جو رائے کتاب و سنت کے خلاف ہو اسے چھوڑ دو ۔ اسی بنا پر امام مالک نے خلیفہ ہارون رشید کو اس بات سے روکا تھا کہ وہ لوگوں کو مالکی مذہب اختیار کرنے کی ترغیب نہ دیں ۔

اسی طرح امام شافعی نے فرمایا ''ما قلت و کان النبی صلعم قد قال بخلاف قولی فما صح عن النبی صلعم اولیٰ ولا تقلدونی واذا صح خبر یخالف مذهبی فاتبعوه واعلموا أنه مذهبی'' یعنی اگر نبیؐ صلعم کا فرمان میرے قول کے خلاف ہو تو نبیؐ صلعم کا فرمان واجب التعمیل ہے ۔ اس وقت میری تقلید نہ کرو اور اگر کوئی حدیث میرے مسلک کے خلاف ہو تو حدیث کی پیروی کرو اور جان لو کہ وہی میرا مذہب ہے ۔

---

[1] احکام آمدی کی (جلد ۳، صفحہ ۱۵۰) اور دیکھو احیاء علوم الدین للغزالی جلد ۱، صفحہ ۳۹) ۔

[2] دیکھو ''القول المفید'' صفحہ ۱۵ - ۲۷

آخر میں امام بن حنبل نے جو سنت پر عمل کرنے اور رائے سے نفرت کرنے میں تمام ائمہ سے زیادہ مشہور ہیں ، بالکل یہی مضمون بیان فرمایا ہے "لا تقلدونی ولا مالکاً ولا الشافعی ولا الثوری وخذ من حیث اخذوا" یعنی نہ میری تقلید کرو نہ مالک کی نہ شافعی کی نہ ثوری کی بلکہ انہیں ماخذوں کو پیش نظر رکھو جو ان کے پیش نظر تھے (یعنی قرآن و حدیث) ۔

مذکورہ بالا تمام دلائل سے اس امر کی وضاحت ہو جاتی ہے کہ شرع میں اندھی تقلید جائز نہیں اور یہ کہ اجتہاد ہر اس شخص پر فرض ہے جو عالم ہو اور اجتہاد کی اہلیت رکھتا ہو ۔ ان دلائل سے ایک اور مسئلہ پر بھی روشنی پڑتی ہے اور وہ یہ کہ مجتہد کی رائے غلط بھی ہو سکتی ہے اور صحیح بھی ۔ یہی مختار رائے ہے، بخلاف بعض معتزلہ[1] کے جو کہتے ہیں کہ ہر مجتہد عقلی مسائل میں صائب رائے رکھتا ہے ، حالانکہ ان کا یہ کہنا تکلیف مالا یطاق ہے (یعنی ایسے کام کا حکم دینا جو بس میں نہ ہو) اور وہ اس آیت کی رو سے جائز نہیں "لا یکلف اللہ نفساً الا وسعھا"[2] یعنی خدا کسی کو اس کی طاقت سے زیادہ تکلیف نہیں دیتا ۔

اجتہاد کے واجب ہونے اور تقلید کے ممنوع ہونے سے یہ بات بھی لازم آتی ہے کہ جب کسی مجتہد یا قاضی کو یہ معلوم ہو جائے کہ اس نے اپنے سابقہ فیصلہ میں غلطی کی ہے تو اسے اپنے غلط فیصلہ کی پابندی لازم نہیں ۔ چنانچہ اسی مضمون کا ایک خط عمر بن خطاب نے ابو موسیٰ اشعری کو تحریر فرمایا تھا "ولا یمنعک قضاء قضیت فیہ الیوم فراجعت فیہ رأیک فھدیت فیہ لرشدک ان تراجع فی الحق فأن الحق قدیم لا یبطلہ شئٌ و مراجعۃ الحق خیر من التمادی فی الباطل"[3] یعنی جو فیصلہ تم نے آج کیا پھر تم نے اس

---

[1] دیکھو احکام اللآمدی جلد ۳، صفحہ ۱۴۶-۱۴۷ ۔

[2] سورۃ بقرہ (۲) ۲۸۶ ۔

[3] اس مشہور خط کی اصل عبارت مع اختلاف عبارت کے کتب ذیل میں دیکھو الاحکام السلطانیۃ للماوردی (صفحہ ۶۸) اعلام الموقعین (جلد ۱، صفحہ ۷۲) المبسوط (جلد ۱۶، صفحہ ۶۰ اور اس کے بعد) القعد الفرید (جلد ۱، صفحہ ۴۸) عیون الاخبار لابن قتیبہ (جلد ۱، صفحہ ۶۶) مقدمہ ابن خلدون (صفحہ ۱۹۲) جمھرۃ الرسائل العرب (جسے جناب احمد ذکی صفوت نے نقل کیا ہے ۱۹۳۷ء جلد ۱، صفحہ ۲۵۲) الاحکام للآمدی (جلد ۳، صفحہ ۸۱) وغیرہ اس خط کو

(بقایا دیکھیے صفحہ آئندہ)

فیصلہ سے رجوع کرتے ہوئے اپنی صائب رائے سے صحیح فیصلہ کر لیا تو اپنے سابق فیصلہ کو چھوڑ کر حق کی طرف رجوع کرنے میں دریغ نہ کرو کیونکہ حق دائم و قائم ہے اور کوئی چیز حق کو نہیں مٹا سکتی اور حق کی طرف رجوع کرنا باطل پر زیادہ عرصہ قائم رہنے سے بہتر ہے۔

آخر میں یہ بیان کر دینا بھی ضروری ہے کہ اہل شیعہ امامیہ کے نزدیک اجتہاد میں بہ نسبت اہل سنت کے زیادہ وسعت ہے کیونکہ ان کے نزدیک جس طرح اجتہاد کا دروازہ ہمیشہ کھلا رہا ہے اسی طرح آج بھی کھلا ہؤا ہے۔ اہل شیعہ امامیہ اجتہاد کو اجماع اور قیاس سے بھی زیادہ اہمیت دیتے ہیں اور امام ان کے نزدیک سب سے بڑا مجتہد ہوتا ہے جس سے وہ علمی فیض حاصل کرتے ہیں اور وہ خطا و نسیان سے معصوم ہوتا ہے لیکن اہل سنت کے عقیدہ میں خلیفہ کی یہ حیثیت نہیں ہوتی جیسا کہ ہم آئندہ دیکھیں گے۔

تقلید کب جائز ہے

تقلید بمعنی مذکور یعنی بے چون و چرا دوسرے کی رائے کی پیروی کرنا اس شخص کے لیے جائز نہیں جو اجتہاد پر قدرت رکھتا ہو بلکہ صرف اس شخص کے لیے جائز ہے جو اجتہاد سے قاصر ہو جیسے عوام جہلا یا وہ طالب علم جس میں ہنوز اجتہاد کی صلاحیت پیدا نہ ہوئی ہو۔ ایسے ہی لوگوں کے متعلق قواعد عامہ میں کہا گیا ہے "الفتوی فی حق الجاهل کالاجتهاد فی حق المجتهد"[1] یعنی فتوی ان پڑھ کے لیے ایسا ہے جیسے اجتہاد مجتہد کے لیے یا "فتاوی المجتهدین بالنسبة الی العوام کالادلة الشرعیة بالنسبة الی المجتهدین"[2] یعنی عوام کے لیے مجتہدین کے فتووں کی وہی حیثیت ہے جو دلائل شرعیہ کی مجتہدین کے نزدیک۔

بہت سے ثقہ راویوں نے نقل کیا ہے البتہ اس کی صحت میں بعض ناقدین نے شک کیا ہے جیسے ابن حزم جس نے دعوی کیا ہے کہ وہ جعلی ہے دیکھو النبذ فی اصول الفقہ الظاہری (صفحہ ۵۱) اور دیکھو محلی (جلد ۱، نمبر ۹۹ معہ ردفی الحاشیہ کے) اور دیکھو کتاب تاریخ الفقہ الاسلامی ڈاکٹر عبدالقدوس کی (صفحہ ۷۰)۔

[1] دیکھو مجامع اور اس کی شرح (صفحہ ۳۲۶)۔

[2] دیکھو موافقات جلد ۴، صفحہ ۲۹۲۔

عوام کے لیے تقلید کا جائز ہونا ایک معقول بات ہے کیونکہ اجتماعی اور اقتصادی زندگی کا تقاضا یہی ہے کہ بعض لوگ صنعت و حرفت کے مختلف پیشوں میں مشغول ہوں - پس اجتہاد کے مواقع اسی شخص کو حاصل ہیں جو علم فقہ اور اصول فقہ میں مہارت تامہ رکھتا ہو لیکن جس کو یہ مہارت حاصل نہ ہو - اس پر ائمہ مجتہدین کی تقلید واجب ہے اس آیت پر عمل کرتے ہوئے ''فاسئلوا أهل الذکر ان کنتم لا تعلمون''[1] یعنی اگر تم علم نہیں رکھتے تو اہل علم سے پوچھو -

اس میں شک نہیں کہ مذاہب مختلفہ منضبط ہو جانے کے بعد بہ نسبت پہلے کے اجتہاد کی گنجائش بہت کم باقی رہ گئی ہے کیونکہ ہر قسم کے مسائل و مقدمات سابق مجتہدین کے سامنے پیش کیے گئے - پس انھوں نے ان پر غور و خوض کرنے کے بعد اجتہاد کیا ، اپنی تائید آرا کے لیے دلائل و براہین پیش کیے اور اپنے مذاہب کو مضبوط بنیادوں پر قائم کر دیا - بعد ازاں بہت کم فقہاء ایسے ہوئے جنھوں نے آزادانہ اجتہاد کیا بلکہ اکثر مجتہدین مذاہب اربعہ میں سے کسی نہ کسی مذہب کے مقلد بن گئے اور اسی کے مسلک پر چلنے لگے نیز اسی مذہب کے مطابق فتویٰ دیا جس کا نتیجہ یہ ہؤا کہ سلسلۂ اجتہاد بالکل بند ہوگیا ، مگر جدید اصلاحی تحریکات جیسے وہابیہ اور سلفیہ نے اس اجتہاد جمود کو دور کیا علاوہ ازیں اجتہاد کا دروازہ بند کر دینا روح شریعت ، قرآن و حدیث نیز مذکورہ بالا دلائل عقلیہ کے بھی خلاف ہے -

تقلید کے بارے میں بعض سوالات پیدا ہوتے ہیں مثلاً کیا اہل سنت کے نزدیک چار مذاہب کے علاوہ کسی اور مسلک کی تقلید جائز ہے ؟ کیا یہ جائز ہے کہ ایک امام کا مسلک ترک کرکے دوسرے امام کا مسلک اختیار کر لیا جائے ؟

پہلے سوال کا جواب ابن صلاح[2] نے یہ دیا ہے کہ مقلد پر أئمہ اربعہ میں سے کسی ایک کی تقلید واجب ہے اور کسی کی نہیں ، اس لیے کہ ان کے مذاہب تمام دنیا میں پھیل چکے ہیں اور ان مذاہب کے تمام مسائل بحث و تمحیص کے بعد منضبط ہو چکے ہیں اور ان کی فروعات شائع و ذائع ہو چکی ہیں اور

---

[1] سورہ نحل (۱٦) ۴۳ -
[2] دیکھو شرح منہاج للاسنوی (جلد ۳، صفحہ ۱۹۱) -

یہ جواب اس لیے معقول ہے کہ مقلد تفصیلی حالات سے ناواقف ہوتا ہے اس لیے حزم و احتیاط کا تقاضا یہی ہے کہ وہ انھی (چار) مذاہب مشہورہ میں سے کسی ایک کی تقلید اختیار کرے۔

البتہ دوسرے سوال کے جواب میں رائے مختار یہ ہے کہ اگر کوئی عام آدمی کسی مسئلہ میں کسی ایک مذہب کا اتباع کرے تو وہ دوسرے مسئلہ میں دوسرے مذہب کو اختیار کر سکتا ہے بشرطیکہ وہ مسئلہ پہلے مسئلہ سے کوئی تعلق نہ رکھتا ہو۔ اسی طرح اگر کوئی عام آدمی کسی مسئلہ میں کسی مجتہد کے فتوے پر عمل کرے تو اس کے لیے جائز ہے کہ دوسرے مسئلہ میں کسی دوسرے مفتی کے فتوے پر عمل کر لے۔ البتہ جب وہ کسی فتوے پر عمل کر لے تو پھر اس کے لیے دوسرے مذہب کے فتوے پر عمل کرنا جائز[1] نہیں۔

قول صحابی

ہم پہلے بیان کر چکے ہیں کہ نبیؐ کریم (صلعم) کے صحابہ کا اجماع قابل عمل ہونے میں علمائے اہل سنت میں سے کسی کا اختلاف نہیں۔ البتہ کسی ایک صحابی کے فتوے کا واجب الاتباع ہونا اور اسے قیاس یا دوسرے فتووں پر ترجیح دینا مختلف فیہ[2] ہے۔

اس مسئلہ میں بعض احناف کا یہ مسلک ہے کہ صحابی کا قول بھی ایک دلیل شرعی ہے اور اسی لحاظ سے وہ واجب الاتباع ہے۔ ان کی دلیل یہ ہے کہ صحابہ دوسرے لوگوں کی نسبت نبیؐ کریم (صلعم) سے زیادہ قریب ہیں اور وہ آنحضرت (صلعم) کی سنت، آپ کے حالات، نزول قرآن کے اسباب نصوص کا منشا اور مفہوم دیگر لوگوں کی نسبت زیادہ جانتے تھے۔ چنانچہ خود رسول اللہ (صلعم) نے صحابہ کے متعلق فرمایا ہے "اصحابی کالنجوم بأیھم اقتدیتم أھتدیتم" یعنی میرے صحابی ستاروں کے مانند ہیں تم ان میں سے جس کی بھی پیروی کروگے ہدایت پا لو گے۔

لیکن باقی مذاہب اور امام کرخی حنفی کے نزدیک راجح رائے یہ ہے

---

[1] دیکھو الاحکام للآمدی (جلد ۳، صفحہ ۱۷۴)۔

[2] دیکھو شرح منا و لابن ملک (صفحہ ۲۵۲) اور دیکھو اعلام الموقعین (جلد ۴، صفحہ ۱۰۴ اور اس کے بعد)۔

کہ صحابی کا قول نہ دلیل شرعی قرار دیا جا سکتا ہے اور نہ واجب التقلید ہے حتیٰ کہ امام غزالی نے اسے اصول موہومہ میں شمار کیا ہے۔[1] پھر یہ کہ مخالفین کی وہ حدیث جسے انھوں نے بطور دلیل پیش کیا ہے اس سے کسی صحابی کے قول کا واجب التقلید ہونا ثابت نہیں ہوتا۔ علاوہ ازیں اس حدیث کی اسناد اس قدر ضعیف ہے کہ روایت کے درجہ سے گری ہوئی ہے۔[2]

آجکل کی عدالتوں کا اجتہاد

آجکل چونکہ اکثر قوانین حکومت کے وضع کردہ ہیں اور ان کی ترتیب و تدوین معین و صریح عبارتوں میں ہو چکی ہے اس لیے اجتہاد کے اس معنی کے لحاظ سے جو ہم نے اوپر بیان کیے اب اجتہاد کی کوئی گنجائش باقی نہیں رہی اور عصر حاضر میں اجتہاد کا لفظ خاص اس طریق کار کے لیے بولا جاتا ہے جو جج اپنے فیصلے کرتے وقت اختیار کرتے ہیں۔ خواہ اس کے ذریعہ قانونی عبارتوں کی وضاحت مقصود ہو اور یا نص صریح نہ ہونے کی صورت میں یا نص کے صراحۃً طلب ہونے کی صورت میں ضروری حل تلاش کرنے کی غرض سے اختیار کیا جائے۔

چونکہ مجلہ احکام عدلیہ میں مسائل شرعیہ کے عام احکام موجود نہ تھے اس لیے حکومت عثمانیہ کی وزارت عدلیہ نے ایک اعلان جاری کیا جس کی رو سے ان مسائل میں جن کے لیے مجلہ میں کوئی صریح حکم موجود نہ ہو کتب فقہ کی طرف رجوع کرنا ضروری قرار پایا۔[3]

ہماری عدالتوں اور فرانس جیسے بہت سے ملکوں کی عدالتوں کے لیے نہ تو اپنے سابقہ فیصلوں کی پابندی ضروری ہے اور نہ ان پر ہائی کورٹ کے فیصلوں کی پابندی لازم ہے درانحالیکہ وہ عملاً ان فیصلوں کی پابند ہیں خصوصاً ہائی کورٹ کے فیصلوں کی۔[4] اس عمل در آمد کا نتیجہ یہ ہوا

---

[1] دیکھو المستصفی جلد ۱، صفحہ ۱۳۵۔

[2] دیکھو احکام لابن حزم (جلد ۹، صفحہ ۸۲) اور دیکھو اعلام الموقعین (جلد ۲، صفحہ ۱۷۴) اور دیکھو التقریر والتحریر (جلد ۳، صفحہ ۹۹)۔

[3] دیکھو جریدہ محاکم (ترکی) شمارہ ۱۰۷ شائع کردہ ۲۹ شعبان ۱۲۹۸ھ (مطابق ۱۴ تموز ۱۲۹۷ مالیۃ) صفحہ ۸۵۳-۸۵۴۔

[4] لبنان کی ہائی کورٹ دوسری جنگ عظیم کے دوران میں بروے دفعہ ۲ قرار داد نمبر ۲۳۹ . ل . ر مجریہ ۱۶ ستمبر ۱۹۳۹ء معطل کر دی گئی۔

کہ قانون سازی میں آہستہ آہستہ غیر محسوس طریق پر ترقی ہونے لگی جس سے بہت بڑی کمی پوری ہو رہی ہے ۔ چنانچہ اس کی گرانقدر افادی حیثیت سے انکار نہیں کیا جا سکتا ۔ اس کے علاوہ لبنان کے قانون مجریہ ۱۳ اکتوبر ۱۹۴۴ء (دفعہ ۷) نے یہ بات واضح کر دی ہے کہ جب کسی مسئلہ میں اختلاف ہو تو اسے محکمہ استئناف یعنی کورٹ اوف اپیل میں پیش کیا جائے جو ایک صدر اور آٹھ بڑے ججوں پر مشتمل ہو اور یہ عدالت اس قانونی مسئلہ کے بارے میں فیصلہ صادر کرے جو دیگر تمام عدالتوں پر لازم ہوگا ۔

امریکہ اور انگلستان میں عملی حیثیت سے اجتہاد کو بڑی اہمیت حاصل ہے کیونکہ ان ملکوں کے قوانین کا اکثر حصہ جیسا کہ ہم پہلے بیان کر چکے ہیں ایک جامع قانون کی شکل میں مرتب نہیں ، لہذا وہاں کی عدالتیں بڑی عدالتوں کے فیصلوں کی پابند ہیں اور بڑی عدالتیں اپنے طریقہ کار میں اپنے سابقہ فیصلوں کی پابند ہیں ۔ اسی لیے وہاں نظائر اور مثالیں بہت اہم خیال کی جاتی ہیں اور وہ ''عرف عام'' (Common Law) کی جگہ سمجھی جاتی ہیں جو بلا شبہ عدالتی قوانین کا ایک مستقل اور بیش قیمت مجموعہ ہیں ۔

مجلہ میں نوعیت اجتہاد

ان قواعد کلیہ میں جو مجلہ کے مقدمے میں مذکور ہیں دو دفعات اجتہاد کے متعلق موجود ہیں جن کی وضاحت ہم اس موقع پر مفید سمجھتے ہیں ۔

مجلہ میں مذکور ہے کہ ''لا مساغ للاجتہاد فی مورد النص'' نص صریح کے ہوتے ہوئے اجتہاد کی گنجائش نہیں (دفعہ ۱۳) یہ قاعدۂ کتاب المجامع[1] سے ماخوذ ہے اور اس آیۃ پر مبنی ہے ''أن الظن لا یغنی عن الحق شیأ''[2] یعنی گمان اصابت حق کے لیے کچھ مفید نہیں ہو سکتا ۔ اس قاعدہ کا مطلب یہ ہے کہ جج یا مجسٹریٹ نص شرعی کے موجود ہوتے ہوئے اس کے حکم کے پابند ہیں اور انہیں اپنی رائے استعمال کرنے اور نص کے خلاف فیصلہ کرنے کا اختیار حاصل نہیں ۔

---

[1] دیکھو شرح مجامع صفحہ ۳۲۹ ۔

[2] سورہ یونس (۱۰) ۳۶ ۔

بلا شبہ یہ اصول بہت ہی قرین عقل ہے کیونکہ اجتہاد کے معنی امکانی کوشش صرف کرنے کے ہیں اور جب نص میں صریح حکم موجود ہو تو اجتہاد کی کیا ضرورت باقی رہ جاتی ہے۔ مثلاً جب آیت قرآنی احل اللہ البیع [1] کی رو سے خرید و فروخت جائز ہے تو اس نص کی موجودگی میں اجتہاد کے ذریعہ بیع کو ناجائز قرار دینے کی کوئی گنجائش باقی نہیں رہتی۔

نیز مجلہ میں مذکور ہے ألاجتهاد لا ينقض بمثله (دفعہ ۱۶) یعنی ایک اجتہادی فیصلہ دوسرے اجتہادی فیصلہ سے منسوخ نہیں ہو سکتا۔ یہ قاعدہ ''کتاب الاشباہ والنظائر'' سے ماخوذ ہے اس کی عبارت یہ ہے ''الاجتهاد لا ينقض بالاجتهاد''[2] اس کا مطلب یہ ہے کہ جب کوئی جج کسی مقدمہ میں اپنے اجتہاد سے فیصلہ کر دے پھر وہ اپنے فیصلہ کو غلط سمجھ کر دوسرا فیصلہ کر لے تو دوسرا فیصلہ اس کے پہلے اجتہادی فیصلہ کو نہیں توڑ سکتا۔

اس قاعدہ کا مقصد یہ ہے کہ احکام کو تشتت و انتشار سے بچایا جائے اور یہ قاعدہ اجماع صحابہ پر مبنی ہے کیونکہ روایت ہے کہ ابوبکر صدیق نے چند مقدمات کا فیصلہ حضرت عمر کی رائے کے خلاف کیا، پس جب عمر بن خطاب خلیفہ ہوئے تو آپ نے حضرت ابو بکر صدیق کے فیصلوں کو منسوخ نہیں کیا۔[3]

علاوہ ازیں آجکل قاعدہ مذکورہ کی پابندی ابتدائی عدالتوں کے لیے تو ضروری ہے لیکن عدالت ہائے اپیل اور ہائی کورٹ اس بات کی مجاز ہیں کہ مخصوص قانونی شرائط کی پابندی کرتے ہوئے ابتدائی عدالتوں کے فیصلوں کو منسوخ کر دیں۔

اہل رومہ کے نزدیک اجتہاد کی حیثیت

اس موقع پر بحث کرنے سے پہلے ہم مناسب سمجھتے ہیں کہ مختصر طور پر اس باہمی مشابہت کو بھی بیان کر دیں جو رومی لوگوں کے اجتہاد اور فقہائے اسلام کے اجتہاد میں پائی جاتی ہے۔

---

[1] سورہ بقر (۲) ۲۷۵۔
[2] للسیوطی (صفحہ ۷۱) ولا بن نجیم (صفحہ ۴۱)۔
[3] دیکھو الاشباہ والنظائر للسیوطی میں اسی موقع کو۔

قدیم رومہ میں علم قانون ایک سر بستہ راز تھا جس کی حفظ و بقاء کے فرائض سب سے بڑے کاھن [1] کے ساتھ مخصوص تھے - پھر یہ علم علماے قانون کے اس طبقہ کی طرف منتقل ہو گیا جو طبقہ شیوخ [2] کہلاتا تھا لیکن قانون کا قرار واقعی نشو و ارتقاء شہنشاہ اغسطس کے عہد میں شروع ہؤا - اس شہنشاہ کے عہد میں بروکولوس [3] ، سابینوس [4] کے دو مشہور مذاہب پیدا ہوئے - اس کے بعد دوسری صدی عیسوی میں عہد زریں آیا جس میں بہت سے علماے قانون پیدا ہوئے جن میں یہ مشہور ہیں : غایوس ، پاپنیانوس ، اولپیانوس ، پولس اور مود بستینوس - ان علماء نے اور ان جیسے دیگر علماء نے بہت سی تالیفات مرتب کیں جو شہنشاہ یوستنیانوس کے قانون کا ماخذ ہیں اور جن کے نہ مٹنے والے نقوش مغربی قانون سازی میں ہمیشہ باقی رہیں گے -

رومی حکومت کے ابتدائی دور میں روما کے علماے قانون کے فتوے ان جوابات پر مشتمل تھے جو طالب علموں یا ضرورت مند اشخاص کو دیے جاتے تھے اور کبھی وہ جوابات ججوں کو دیے جاتے تھے جن کی پابندی ججوں کے لیے ضروری نہ تھی لیکن شہنشاہ اغسطس کے عہد میں ان فتووں کی حیثیت بدل گئی کیونکہ اغسطس نے ارباب قانون کی ایک جماعت کو قانونی مشورہ دینے کا حق دیا اور یہ فرمان جاری کیا کہ یہ مشورہ جج کے لیے اس مقدمہ میں واجب العمل ہوگا جس کے لیے وہ دیا گیا ہو تاوقتیکہ اس جماعت میں سے کوئی دوسرا عالم قانون اس کے خلاف مشورہ نہ دے -

آخر کار ۲۲۶ء عیسوی میں ایک قانون جاری ہؤا جس کی رو سے ججوں کے لیے مذکورہ بالا پانچ علماے قانون کی رائے کی پابندی لازمی قرار دی گئی اور یہ کہ ان کی تصنیفات کو عدالتی فیصلوں میں بطور دلیل و حجت پیش کیا جائے - اختلاف آرا کے وقت ان کی کثرت رائے کو ترجیح دی جائے اور مساوات آراء کی صورت میں ان کے سب سے مشہور عالم قانون پاپنیانوس کے قول کو ترجیح دی جائے - البتہ جس مسئلہ میں طرفین کی آراء برابر ہوں اور حکیم پاپنیانوس کی رائے بھی ظاہر نہ ہو تو اس صورت میں جج کو اختیار ہوگا کہ مختلف آرا میں سے جسے چاہے ترجیح دے -

---

[1] Pontifex Maximux [2] Veteres

[3] Proculus یہ مذہب لابیو Labeo کے بانی کا شاگرد ہے -

[4] Sabinus یہ کیپیٹو Capito کا شاگرد ہے Responsa Prodentium

یہ علماے قانون کے اجتہاد کی کیفیت تھی - رہے جج تو قانون سازی کے معاملہ میں ان کی رائے بھی کچھ کم اہمیت نہ رکھتی تھی کیونکہ رومہ کا چیف جسٹس پریٹور[1] اور دیگر بڑے بڑے منصب داروں کو بھی بالواسطہ قانون سازی کا حق حاصل ہوتا تھا جس کی تشکیل ان کے جاری کردہ منشوروں[2] کے ان عام احکام کے ذریعہ ہوتی تھی جن کی وہ پابندی کرتے تھے اور ان ضابطوں کے ذریعہ ہوتی تھی جو عہدہ ججی کے زمانہ میں ان کا دستور العمل ہوتے تھے - انھیں مقدمات کی سماعت اور فیصلہ کرنے[3] اور منشور[4] جاری کرنے کا حق ہوتا تھا اور یہ دونوں ایسے اسباب ہیں جو رومی قانون کے نشو و ارتقاء اور معاشرہ کے بدلتے ہوئے حالات کے مطابق اس کی تبدیلی میں بڑی اہمیت رکھتے ہیں -

اس پورے قانون کو یوستنیانوس نے اپنے مشہور مجموعہ قوانین میں قوانین اباطرۃ کے ساتھ ساتھ جمع کیا اور یہ مجموعہ قوانین ان تمام قانونی ماخذوں پر مشتمل ہے جن کے ذریعہ رومہ کے مشہور قوانین معرض وجود میں آئے - چنانچہ اس مجموعہ قوانین[5] کے ساتھ ساتھ ایک کتاب الاحکام[6] ہے جو غایوس کی کتاب غایوس سے ماخوذ ہے اور دوسری کتاب مدونۃ الاجتہاد ہے جو علماے قانون کے فتووں اور ججوں کے فرامین سے منقول ہے -

---

[1] ملکی اور غیر ملکی جج Praetor Peregrinus et Praetor Urbanus

[2] Edicta Magistratuum

[3] Us Jurisdicendi

[4] Codex

[5] Institutes

[6] Digesta Pandectae

باب چہارم

قانون سازی کے خارجی ماخذ

فصل اول

احکام کی تبدیلی

خارجی ماخذ

شریعت اسلامیہ اپنے مبادی اور اصول اساسی کے لحاظ سے شریعت الہی ہے اور چونکہ وہ شریعت الہیہ ہے ، اس لیے زمان و مکان اور ضروریات زندگی کے مطابق اس کے احکام کی تبدیلی کا مسئلہ نہایت غور طلب ہے ۔

شریعت اسلامی کے مأخذ اور مصادر کو علمائے اصول نے مشہور دلائل شرعیہ میں جمع کر دیا ہے ، جن سے ہم گزشتہ باب میں مفصل بحث کر چکے ہیں ۔

یہاں دوسرے مأخذوں کی تحقیق و وضاحت ضروری معلوم ہوتی ہے جو علمائے اصول کے اصطلاحی ماخذ میں داخل نہیں ۔ اس سے وہ قانون سازی مراد ہے جو براہ راست حکومت وقت کی طرف سے عمل میں آئی یا رسم و رواج اور شرعی حیلوں کے ذریعہ کی گئی ۔ ہم نے ان مأخذوں کا نام خارجی مأخذ اس لیے رکھا ہے تاکہ ان میں اور ان اساسی ماخذوں میں فرق ہو جائے جو ادلۂ شرعیہ کے نام سے موسوم ہیں ۔

ہم اس باب میں اس بات کی وضاحت کریں گے کہ تغیر احکام کے بارے میں مسلمان فقہاء کی کیا روش رہی ہے اور اسلامی قانون سازی میں کون سے خارجی اثرات کارفرما رہے ہیں ۔ اس کے بعد علمائے اصول کے اس خاص اسلوب کی وضاحت کریں گے جو انہوں نے بیرونی اثرات اور ادلۂ شرعیہ میں ہم آہنگی پیدا کرنے کے لیے اختیار کیا ۔

شریعت کے مقاصد

بہت سے مسلمان فقہاء ایسے ہیں مثلاً عز بن عبدالسلام شافعی ابن القیم الجوزیہ حنبلی اور ابو اسحاق شاطبی مالکی[1] وغیرہ جنھوں نے شریعت اسلامی کے طریقوں اور اس کے مقاصد اور ان مصالح و اسباب کے بارے میں جن پر وہ مقاصد مبنی ہیں، بہت سی کتابیں لکھی ہیں اور انھوں نے اس نقطۂ نگاہ سے احکام شرع کی دو قسمیں قرار دی ہیں، ایک عبادات اور دوسری معاملات دنیاوی۔

پہلی قسم میں مسائل عبادت سے بحث کی جاتی ہے جسے شرع کہتے ہیں۔ یہاں ہم اس سے بحث نہیں کریں گے۔ دوسری قسم کی غرض و غایت لوگوں کی دنیاوی فلاح و بہبود ہوتی ہے یا عز بن عبدالسلام کے الفاظ میں ''تمام احکام شرع کا مقصد بندوں کی دنیاوی بہتری اور آخرت کی بھلائی ہے۔ اللہ تعالیٰ سب کی عبادت سے بے نیاز ہے، نہ اسے فرمانبرداروں کی اطاعت کچھ فائدہ پہنچا سکتی ہے اور نہ گنہگاروں کا گناہ کچھ نقصان پہنچا سکتا ہے۔[2]

معاملات دنیاوی کے متعلق جو احکام ہیں ان کے مقاصد معقول ہیں کیونکہ وہ لوگوں کو نفع پہنچانے اور انہیں نقصانات سے بچانے کے اصول پر مبنی ہیں۔ بالفاظ دیگر دنیاوی معاملات اس اصول پر مبنی ہیں کہ نفع دینے والی چیزیں مباح ہیں اور نقصان دینے والی ممنوع۔[3] اکثر فقہاء نے یہ اصول تسلیم کیا ہے سوائے چند علماء کے جیسے داؤد ظاہری وغیرہ کہ انھوں نے عبادات اور معاملات میں کوئی تفریق نہیں کی بلکہ عبادات و معاملات دونوں کو امر تعبدی قرار دیا ہے کہ جن کا معیار عقل نہیں ہو سکتی۔[4]

مقاصد شریعت کے بارے میں ابن القیم کا قول سب سے بہتر ہے کہ ''شریعت کی بنیاد حکمتوں اور لوگوں کی دنیاوی و اخروی فلاح و بہبود پر ہے اور شرع کل کی کل انصاف ہے، سراسر رحمت اور حکمت ہے۔ پس جس

---

[1] ان کا تذکرہ پہلے گزر چکا دیکھو قواعد الاحکام لابن عبدالسلام (جلد ۱، صفحہ ۱ اور اس کے بعد) اور دیکھو موافقات الشاطبی (جلد ۲، صفحہ ۵ اور اس کے بعد)۔

[2] دیکھو قواعد الاحکام (جلد ۲، صفحہ ۷۰)۔

[3] دیکھو اسنوی کی شرح منہاج (جلد ۳، صفحہ ۱۰۸)۔

[4] دیکھو شاطبی کی تصنیف اعتصام (جلد ۲، صفحہ ۱۳۱)۔

مسئلہ میں انصاف کی بجائے ظلم ہو ، رحمت کی بجائے زحمت ہو ، فائدہ کی بجائے نقصان ہو اور عقل کی بجائے بے عقلی ہو وہ شریعت کا مسئلہ نہیں۔ اگرچہ اسے بذریعہ تاویل شرع میں داخل کر لیا گیا ہو۔ پس شریعت خدا کے بندوں میں اس کا انصاف ہے اور اس کی مخلوق میں اس کی رحمت ہے..... اسی سے زندگی ہے ، غذا ہے ، دوا ہے ، نور ہے ، شفاء ہے اور حفاظت ہے۔ زندگی کی ہر بھلائی شریعت سے وابستہ ہے اور زندگی کے ہر نقصان کا سبب ترک شریعت ہے.....چنانچہ جو شریعت خدا نے اپنے رسول پر نازل فرمائی ہے وہ عالم کا ستون ہے اور دنیا و آخرت کے تمام حلقہ ہائے فلاح و بہبود کا مرکز ہے۔[1]

تبدیلی احکام کا اصول

ابن خلدون نے کہا ہے کہ "دنیا کے حالات اور اقوام عالم کی عادات ہمیشہ ایک حالت پر باقی نہیں رہتیں۔ دنیا تغیرات زمانہ اور انقلابات احوال کا نام ہے اور جس طرح یہ تبدیلیاں افراد ، ساعات اور شہروں میں ہوتی ہیں اسی طرح دنیا کے تمام گوشوں ، تمام زمانوں اور تمام حکومتوں میں واقع ہوتی ہیں۔ خدا کا یہی طریقہ ہے جو اس کے بندوں میں ہمیشہ سے جاری ہے۔"[2]

اس میں کوئی شک نہیں کہ دنیا کی اس انقلاب پذیری کا نتیجہ یہ ہے کہ معاشرہ انسانی کا معیار بدلنے سے لوگوں کی فلاح و بہبود کے معیار بھی بدل جاتے ہیں اور چونکہ بندوں کی بہتری ہی ہر قانون کی بنیاد ہے لہذا عقل کا فتویٰ یہی ہے کہ زمانہ اور معاشرہ کی تبدیلیوں کے ساتھ ساتھ احکام شرع میں بھی مناسب اور ضروری تبدیلیاں ہوتی رہیں نیز وہ اپنے گرد و پیش کے اجتماعی حالات سے بھی متأثر ہوتے رہیں۔

ابن القیم جوزیہ نے اس اصول کے اثبات میں کیا خوب کہا ہے کہ "احکام کی تبدیلی اور اختلاف زمان ، مکان ، احوال ، نیت اور عادات انسانی کے اختلاف کے ساتھ وابستہ ہے۔" انہوں نے اسی واضح حقیقت کی طرف اشارہ کرتے ہوئے کہا ہے کہ معاشرہ انسانی اور قانون کا باہمی رشتہ نہ جاننے کے باعث لوگوں میں ایک غلط فہمی پیدا ہو گئی ہے جس نے

---

[1] دیکھو اعلام الموقعین (جلد ۳، صفحہ ۱)۔

[2] دیکھو مقدمہ ابن خلدون صفحہ ۳۴۔

شریعت اسلامی کا دائرہ بالکل محدود کر دیا ہے۔ حالانکہ وہ یہ نہیں سمجھتے کہ جس شریعت میں مصالح انسانی کا سب سے زیادہ لحاظ رکھا گیا ہو اس میں ایسی تنگ نظریوں کی گنجائش نہیں۔[1]

ہمیں یہ بات ہرگز نہ بھولنی چاہیے کہ جس حقیقت کو مونتسکیو[2] وغیرہ مغربی علماے قانون نے اب واضح کیا ہے اسے ان سے تقریباً چار سو برس پہلے ہی ابن القیم جوزیۃ نے اور ابن خلدون وغیرہ علماے عرب نے چودھویں صدی عیسوی (مطابق آٹھویں صدی ہجری) میں بے نقاب کر دیا تھا۔[3]

تقریباً یہی مضمون قواعد مجامع[3] کی عبارت کا ہے جسے مجلۃ الاحکام العدلیۃ کی (دفعہ ۳۹) میں نقل کیا گیا ہے کہ ''لا ینکم تغیر الاحکام بتغیر الزمان'' یعنی یہ ایک ناقابل انکار حقیقت ہے کہ زمانہ بدلنے سے احکام بھی بدل جاتے ہیں اسی قاعدہ کی تکمیل کے لیے یہ الفاظ اور اضافہ کر دینا چاہییں ''و بتغیر الامکنۃ والاحوال'' یعنی تغیر مکان اور تغیر حالات سے بھی احکام بدل جاتے ہیں جیسے کہ فقہاء نے اس کی تصریح کی ہے۔

قاعدہ مذکورہ کی رو سے ان مصالح کا تلاش کرنا ضروری ہے جن پر احکام شرع کی بنیاد رکھی گئی ہے اور چونکہ مصالح عامہ ہی احکام شرع کی بنیاد ہیں، تو اس دلیل سے یہ دعویٰ بھی تسلیم کرنا پڑے گا کہ جب وہ بنیاد باقی نہ رہے یا بدل جائے تو وہ احکام بھی بدلنے چاہییں جو اس پر مبنی تھے۔ لہذا قواعد اساسی میں کہا گیا ہے ''ان الحکم الشرعی المبنی علی علۃ یدور مع علۃ وجوداً و عدماً'' یعنی جو حکم شرعی کسی سبب پر مبنی ہو وہ اس سبب کے وجود و عدم وجود کے ساتھ وابستہ ہوتا ہے۔ مولا علائی نے کہا ہے ''ان الحکم الشرعی مبنی علی علۃ فبأنتہائھا ینتھی''[4] یعنی جو حکم شرعی کسی سبب پر مبنی ہوتا ہے وہ اس سبب کے ختم ہو جانے سے ختم ہو جاتا ہے۔[5]

---

[1] دیکھو اعلام الموقعین میں بحث مذکور۔

[2] دیکھو اس کی کتاب ''روح الشرائع'' De I.E. sprit des Lois جلد ۱، باب ۱۷-۱۹۔

[3] دیکھو ہماری کتاب ''اراء ابن خلدون الاقتصادیۃ'' (فرانسسی زبان میں) مطبع لیون ۱۹۳۲، صفحہ ۹۹، ۱۷۱۔

[4] دیکھو مجامع اور اس کی شرح منافع (صفحہ ۳۳۸)۔

[5] دیکھو منافع شرح مجامع صفحہ ۳۱۹ اسی طرح کا مضمون امثال لا تینیۃ میں مذکور ہے Ratione Legis C SSanle Cessat Lex

احکام و اجتہاد کی تبدیلی کی مثالیں

یہ ایک مسلمہ حقیقت ہے کہ ہمارے بیان کردہ اصول کے اثرات پہلے تبدیلی آرا اور اختلاف مذاہب کی شکل میں نظر آتے ہیں ۔ پھر فتاویٰ اور احکام کی تبدیل شدہ صورت میں ۔ کیا آپ نے نہیں دیکھا کہ امام شافعی نے مختلف ملکوں کی معاشرت سے متاثر ہو کر کیونکر اپنا قدیم عراقی مذہب ترک کر کے جدید مصری مذہب اختیار کیا ؟ اسی طرح کیا ابو یوسف کے عہد[1] میں تبدیلی ملک اور تغیر حالات کی وجہ سے خراج اس مقدار سے کم نہ ہو گیا جو عمر بن خطاب کے عہد میں مقرر تھا ۔

فروعی مسائل میں فتاویٰ اور احکام کی تبدیلی کی بے شمار مثالیں موجود ہیں ۔ ان میں سے متاخر فقہاے حنفیہ کا یہ نظریہ ہے کہ ائمہ مذہب نے بہت سے مسائل فقہیہ میں اپنے زمانے کے رسم و رواج کو پیش نظر رکھ کر اجتہاد کیا ہے ۔ اگر ان کے زمانے کا رواج مختلف ہوتا تو اپنے فتوے سے مختلف فتویٰ دیتے ۔

چنانچہ علماے متاخرین نے رواج بدل جانے کی صورت میں باقتضاے ضرورت مسائل فرعیۃ میں ظاہرالروایۃ کے خلاف فتویٰ دینے کو جائز قرار دیا ہے ۔

ملاحظہ کیجیے چند مثالیں جو رسالہ ''نشرالعرف فی بناء بعض الاحکام علی العرف'' تالیف ابن عابدین[2] نیز دیگر کتب احناف سے اقتباس کی گئی ہیں۔ عہد اسلامی کے دور اول میں اساتذہ کے بڑے بڑے وظائف مقرر تھے ۔ اس بنا پر ابو حنیفہ اور صاحبین نے قرآن اور اس جیسی دینی کتابیں پڑھانے کی اجرت لینے کو ممنوع قرار دیا تھا ۔ مگر جب اساتذہ کے وظائف موقوف ہو گئے تو متاخرین میں سے بڑے بڑے علماے مذہب نے رواج بدل جانے کے سبب اس قسم کی اجرت کے جواز کا فتویٰ دیا ۔

اسی طرح علماے متأخرین نے یہ فتویٰ دیا کہ یتیم کی اور وقف شدہ جائداد کے غصب کرنے والے پر اس منافع کا بھی تاوان لازم ہوگا جو جائداد مغصوبہ سے حاصل ہؤا ہے حالانکہ یہ فتویٰ مذہب حنفی کے

---

[1] دیکھو کتاب الخراج لابی یوسف مطبوعہ بولاق ۱۳۰۲ھ، صفحہ ۳۸ ۔
[2] مطبوعہ مطبع معارف سوریا ۱۳۰۱ھ، صفحہ ۱۷ اور اس کے بعد ۔

اس قاعدہ کے خلاف ہے کہ منافع کا تاوان واجب الادا نہیں۔ نیز متاخرین نے فتویٰ دیا کہ وقف شدہ اور یتیم کی سکنی جائداد کو ایک سال سے زیادہ اور غیر سکنی کو تین سال سے زیادہ عرصہ کے لیے کرایہ پر دینا جائز نہیں، حالانکہ یہ فتویٰ مذہب حنفی کے اصل قاعدہ کے خلاف ہے۔ پس یہ فتویٰ اسی اصول کی بنا پر دیا گیا کہ زمانہ بدلنے سے احکام بدل جاتے ہیں۔

دیگر مثال: قدیم زمانہ میں مکانات کے تمام حصے ایک ہی نمونہ کے بنائے جاتے تھے اس لیے یہ طریقہ مروج تھا کہ جب خریدار مکان کے ایک کمرہ کو دیکھ لیتا تھا تو یہ سمجھا جاتا تھا کہ اس نے پورا مکان دیکھ لیا اور خیار رویۃ جو خریدار کو مذہب حنفی کی رو سے حاصل ہوتا تھا وہ بھی باقی نہ رہتا تھا یعنی وہ بیع کو فسخ نہ کر سکتا تھا لیکن علمائے متأخرین کے زمانہ میں معماروں کا طرز تعمیر پہلے سے بدل گیا تھا اور وہ ایک مکان کے مختلف حصے مختلف نمونے کے بناتے تھے۔ لہذا متأخرین علماء نے فتویٰ دیا کہ خریدار کے لیے مکان کا ہر حصہ دیکھنا ضروری ہے۔ ہاں اگر مکان کے تمام حصے ایک ہی نمونے کے بنے ہوئے ہوں، تو مکان کے تمام حصے دیکھنے کی ضرورت نہیں۔ یہی فیصلہ مجلۃ الاحکام العدلیۃ کی دفعہ ۳۲۶ میں مذکور ہے۔

احکام نصوص کی تبدیلی

تبدیلی احکام کا جو اصول ہم نے اوپر بیان کیا وہ قوانین قدیمہ و جدیدہ دونوں کی تاریخ سے ثابت ہے بلکہ وہ قوانین عصریہ میں تو پوری آزادی کے ساتھ مروج ہے۔ چونکہ یہ قوانین انسانوں کے وضع کردہ ہیں۔ لہذا جس طرح وضع کیے جاتے ہیں، اسی طرح تبدیل بھی کر دیے جاتے ہیں۔ چنانچہ ایک صریح حکم دوسرے صریح حکم سے منسوخ ہو جاتا ہے۔

رہا اہل اسلام کا معاملہ تو جمہور فقہاء مجتہدین نے تبدیلی احکام کے اصول کو تو تسلیم کر لیا ہے لیکن تبدیلی احکام کے جواز میں اس وقت ان کا اختلاف ہے۔ جب کسی مسئلہ کے متعلق قرآن یا سنت کی نص قطعی موجود ہو۔ یہ دشواری اس لیے پیش آتی ہے کہ اسلامی قانون اور اس کے ماخذ شریعت الہیہ ہیں۔

اس میں شک نہیں کہ قرآن اور حدیث دونوں میں عمل نسخ پایا جاتا ہے اور نسخ کا مفہوم ، اس کے اسباب و علل اور شرائط ہم پچھلے باب میں بیان کر چکے ہیں اور اس میں بھی شک نہیں کہ نسخ جائز ہے کیونکہ ایسا واقع میں ہو چکا ہے اور یہ عمل ایک نص سے دوسری نص کی ترمیم شمار ہوتا ہے مگر یہاں سوال یہ ہے کہ آیا قرآن و سنت کے کسی حکم میں اجتہاد ، انسانی قانون سازی ، رواج یا اور کسی طریقہ سے ترمیم جائز ہے یا نہیں ؟

اس سوال کا جواب بہت دقیق اور تفصیل طلب ہے ۔ پس اگر قرآن اور سنت کا کوئی حکم دین و عبادت کے متعلق ہے تو وہ اس وقت تک باقی رہے گا جب تک زمین زمین ہے اور آسمان آسمان (یعنی قیامت تک) ، کیونکہ اصول دین اور توحید و ایمان کے ضابطے حقیقی ہیں اور ناقابل تبدیلی، نیز ازلی و ابدی ہیں ۔ ان تمام ضابطوں میں نص کے حکم کی اطاعت لازمی[1] ہے اور چونکہ دین ہر متنفس اور ہر اس شخص کے لیے جو روئے زمین پر کہیں پیدا ہؤا ہو قیامت تک کے لیے ضروری ہے ۔ لہذا اس پر زمان و مکان اور حالات کی تبدیلی کا کوئی اثر نہ ہوگا اور دینی مسائل میں جو کچھ قرآن و سنت سے ثابت ہے وہ ہر زمانہ میں ہر جگہ اور ہر حال میں باقی رہے گا۔[2]

لیکن قرآن و سنت کا جو حکم معاملات دنیاوی سے متعلق ہو ۔ اس کے بارے میں اصول یہ ہے کہ اس کا منشأ و مفہوم اور اس کے اسباب و علل سمجھنے چاہییں جیسا کہ ہم مقاصد شریعت اور قانون سازی کے فلسفہ کی بحث میں بیان کر چکے ہیں ۔ یہاں تک تو جمہور فقہاء آپس میں متفق ہیں ۔ مگر ان دنیاوی احکام کے بدلنے میں اختلاف ہے جو قرآن و سنت سے ثابت ہوں ۔ پس بعض تو اسے قطعی ناجائز قرار دیتے ہیں اور بعض کے نزدیک بعض صورتوں میں تبدیلی جائز ہے ۔

مسئلہ مذکور میں فقہاء جمہور کی صحیح رائے یہ ہے کہ قرآن و سنت کے صریح حکم کی مخالفت کبھی جائز نہیں اور نہ ان کے نزدیک کوئی

---

[1] دیکھو موافقات جلد ۲، صفحہ ۳۰۰ اور اس کے بعد ۔
[2] دیکھو احکام لابن حزم جلد ۵، صفحہ ۵ ۔

شرعی حکم حالات کے بدلنے سے بدلا جا سکتا ہے ۔ بلکہ انھوں نے نص کے مخالف فتویٰ قبول کرنے اور دقت و مشقت کو رفع کرنے کی صرف انھیں مسائل میں اجازت دی ہے جن کے متعلق قرآن یا حدیث کا صریح حکم موجود نہ ہو ۔

امام ابو حنیفہ ، امام محمد ، امام شافعی اور داؤد ظاہری وغیرہ[1] کا یہی مذہب ہے اور اسی مذہب کی تائید امام شافعی کی اس روایت سے ہوتی ہے کہ ''اذا رویت عن رسول اللہ(ص) حدیثاً فلم آخذ بہ ، فاعلموا ان عقلی قد ذھب''[2] یعنی جب مجھے رسول کریم (ص) کی کوئی حدیث پہنچے اور میں اس پر عمل نہ کروں تو سمجھ لینا کہ میری عقل جاتی رہی ہے ۔ ابن حزم ظاہری نے بھی نص کا حکم بدلنے کو اسی طرح ناجائز قرار دیا ہے : '' بغیر نص اوجب النقل عنہ.....لتبدل حال من احوالہ ، او لتبدل زمانہ او مکانہ فھذا ھوالباطل''[3] یعنی اگر کسی نص کا حکم بلا دوسری نص کے حالات یا زمانہ یا جگہ کی تبدیلی کے باعث بدلا جائے تو جائز نہیں ۔

باوجود اقوال مذکورہ کے بعض خلفاء ، ائمہ اور فقہاء اسلام ایسے گزرے ہیں جنھوں نے سبب بدل جانے یا اس رواج کے بدل جانے سے جس پر نص مبنی تھی یا ضرورت و مصلحت کے پیش نظر پوری نص یا بعض نص کے حکم کو تبدیل کیا ہے ۔ چند تائیدی مثالیں ملاحظہ ہوں جو مجھے فقہ اسلامی کی کتابوں میں ملی ہیں اور جنھیں میں یہاں بیان کرتا ہوں ۔ یہ واضح رہے کہ مثالیں صرف یہی نہیں ہیں بلکہ ان کے علاوہ اور بھی ہیں ۔ میں انھیں مع اصلی ماخذوں کے بغیر تنقید و تبصرہ کے اور بلا کسی مذہب کی طرفداری کیے مختصراً بیان کروں گا ۔

اولیات عمر بن خطاب

خلیفہ فاروق عمر بن خطاب بلاشبہ حکومت اسلامیہ کے بانی تھے اور اپنی عادلانہ اور جرأت مندانہ حکومت کے لیے مشہور تھے ۔ آپ کے

---

[1] دیکھو کتاب الام (جلد ۷، صفحہ ۲۷۵) اور دیکھو مستصفی (جلد ۲، صفحہ ۱۳۹) اور دیکھو اعلام الموقعین (جلد ۲، صفحہ ۲۰۸ اور اس کے بعد) اور دیکھو الاشباہ والنظائر لابن نجیم (صفحہ ۲۳) ۔

[2] دیکھو اعلام الموقعین (جلد ۲، صفحہ ۲۱۰) ۔

[3] دیکھو الاحکام لاصول الاحکام (جلد ۵، صفحہ ۴) ۔

عہد خلافت میں حکومت اسلامی بہت قوی الاقتدار تھی جس میں رعایا کے حقوق اور مصالح کا بدرجہ اتم خیال رکھا جاتا تھا۔

عمر بن خطاب کا پورا عہد خلافت عظیم الشان فتوحات اور نمایاں تغیرات سے مملو ہے۔ اس کا نتیجہ یہ ہؤا کہ نئی نئی ضروریات پیدا ہو گئیں اور پرانے رسم و رواج بدل گئے۔ اس لیے نبیٔ کریم (ص) اور خلیفہ ابو بکر صدیق کے بعض احکام بتقاضاے ضروریات و رواجات تبدیل کرنے پڑے۔

عمر فاروق اس معاملہ میں اس قدر مستعد اور الوالعزم انسان تھے کہ سیاست ملکی اور رفاہیۃ عامہ کے پیش نظر مخالفت نصوص سے بھی دریغ نہ کرتے تھے۔ ہم اس کی چند مثالیں بیان کرتے ہیں:

پہلی مثال: المولفۃ قلوبھم (جن کی تالیف قلوب کی گئی ہو)۔

سب جانتے ہیں کہ قرآن کریم نے صدقہ و خیرات کا مصرف اس آیۃ کریمہ[1] میں معین کر دیا ہے: "انما الصدقات للفقراء والمساکین والعاملین علیہا والمولفۃ قلوبھم و فی الرقاب والغارمین و فی سبیل اللہ و ابن السبیل فریضۃً من اللہ"[2] یعنی صدقات تو حق ہے صرف غریبوں کا، محتاجوں کا، صدقہ وصول کرنے والوں کا، ان نو مسلموں کا جن کی دلجوئی منظور ہے، غلاموں کے آزاد کرانے میں، اخراجات جہاد میں اور مسافروں کی مدد کرنے میں، یہ حق اللہ کی طرف سے مقرر ہے۔" مؤلفۃ قلوبھم[3] وہ لوگ تھے جنھیں نبی (ص) اس لیے خیرات عطا فرمایا کرتے تھے تاکہ دلجوئی کر کے انہیں اسلام پر قائم رکھیں۔ دلجوئی خواہ ان کے ضعف ایمان کے سبب سے ہو یا ان کا شر دفع کرنے کی غرض سے یا ان کے قبیلہ میں ان کے مرتبے کے

---

[1] سورۃ توبہ (۹) ۶۰۔

[2] فقراء و مساکین سے مراد محتاج لوگ ہیں، عاملین سے مراد صدقہ وصول کرنے والے، فی الرقاب سے مراد غلاموں کی آزادی، فی سبیل اللہ سے مراد مجاہدین اسلام اور ابن سبیل سے مراد جو سفر میں تنہا رہ گیا ہو۔ دیکھو امام فخرالدین رازی کی تفسیر (جلد ۴، صفحہ ۴۶۰-۴۶۴) اور دیکھو تفسیر جلالین (جلد ۱، صفحہ ۲۲۲)۔

[3] دیکھو ان کے نام ابن قتیبہ کی کتاب المعارف میں (صفحہ ۱۴۹)۔

پیش نظر۔[1]

باوجود اس صریح نص قرآنی کے عمر بن خطاب نے 'مؤلفة قلوبهم' کا حصہ موقوف کر دیا اور ان سے فرمایا کہ یہ وظیفہ رسول اللہ صلعم تمھیں اس لیے عطا فرماتے تھے کہ تمھاری دلجوئی کرکے تمھیں اسلام پر قائم رکھیں۔ لیکن اب اللہ تعالیٰ نے اسلام کو طاقتور بنا دیا ہے اور تم سے بے نیاز کر دیا ہے۔ پس اگر تم اسلام پر قائم رہو تو تمھارے لیے بہتر ہے ورنہ ہمارے اور تمھارے درمیان تلوار فیصلہ کرے گی۔[2] ہم اسلام کے معاوضہ میں تمھیں کچھ نہ دیں گے، لہذا جو چاہے ایمان لائے اور جو چاہے کافر ہو جائے۔[3]

پس اس زمانہ میں آیت مذکورہ کا حکم اشاعت اسلام اور اسے مدد پہنچانے کی مصلحت پر مبنی تھا۔ جب اسلام طاقتور ہو گیا تو یہ ضرورت ختم ہو گئی۔ چنانچہ حضرت عمر بن خطاب نے اس حکم کو منسوخ کر دیا جو اس ضرورت کو پورا کرنے کے لیے دیا گیا تھا۔

دوسری مثال: طلاق — جب شوہر اپنی بیوی کو ایک ہی نشست میں تین بار طلاق دے دے تو رسول اللہ صلعم، ابوبکر صدیق اور عمر بن خطاب کے اوائل خلافت میں وہ ایک ہی طلاق شمار ہوتی تھی اور اس وقت یہی طریقہ رائج تھا[4] اور بعد میں اسی پر اجماع ہو گیا تھا۔

باوجود اس کے عمر بن خطاب نے ایسی طلاق کو طلاق بائن قرار دیا۔ گویا مرد کے لفظوں کے مطابق تین طلاقیں۔ وجہ یہ تھی کہ جب عمر بن خطاب نے دیکھا کہ لوگوں نے اس قسم کی طلاق کو ایک کھیل بنا لیا ہے اور ایسی طلاقیں بکثرت دی جانے لگی ہیں تو آپ نے انھیں سزا دینے اور اس بری عادت سے روکنے کی غرض سے یہ تبدیلی کر دی۔

---

[1] دیکھو اس کی تفصیل مع اختلاف مذاہب فتح القدیر میں (جلد ۲، ۱۴-۱۵) اور شرح الکبیر (جلد ۲، صفحہ ۶۹۶ اور اس کے بعد) اور دیکھو مجموعۃ شرح مہذب (جلد ۶، صفحہ ۱۹۷ اور اس کے بعد)۔

[2] دیکھو فتح القدیر میں یہی بیان۔

[3] اس اثر کو بیہقی نے روایت کیا دیکھو مجموع میں یہی بیان۔

[4] دیکھو حدیث ابن عباس۔ صحیح مسلم میں بشرح نووی (جلد ۱۰، صفحہ ۷۰)۔

عمر بن خطاب نے اپنے زمانہ کے حالات کے لحاظ سے جس رائے کو بہتر سمجھا تھا ، اسے بعض فقہاء نے اپنے زمانہ کے حالات کے اعتبار سے بہتر نہ سمجھا اور انھوں نے تغیر احکام کے اصول کے مطابق سنت نبوی کی طرف رجوع کرنا مناسب خیال کیا۔[1]

معاصرین میں سے ایک بڑے فاضل[2] نے عمر بن خطاب کے اس عمل پر تبصرہ کیا ہے کہ عمر کا یہ فعل ایک ہنگامی حکم کی حیثیت رکھتا ہے جو امام وقت (عمر) نے بضرورت سیاست دیا تھا ۔ فاضل مذکور نے مسئلہ کی وضاحت کرتے ہوئے کہا ہے کہ ''جو احکام قرآن یا سنت کی نص صریح سے ثابت ہیں ، انہیں نہ کسی کو تبدیل کرنے کا حق ہے اور نہ کوئی ان احکام کے علاوہ کسی دوسرے حکم کو اختیار کرنے کا مجاز ہے ، خواہ ایک شخص ہو یا پوری جماعت ۔

تیسری مثال ــ امہات الاولاد کو فروخت کرنا :

، امہات الاولاد وہ لونڈیاں کہلاتی ہیں جن کے ہاں اپنے آقا سے اولاد پیدا ہو جائے ۔ ایسی لونڈیوں کی بیع نبی (صلعم) اور ابو بکر صدیق کے زمانہ میں جائز تھی لیکن عمر بن خطاب نے یہ فرماتے ہوئے ان کی بیع ممنوع قرار دی کہ ''خالطت دمائنا ومائھن'' یعنی ہمارے خون ان کے خون سے مخلوط ہو گئے ہیں ۔

یہ بہت گرانقدر رائے ہے جیسا کہ ابن رشدالحفید کا مقولہ ہے کہ یہ بات اخلاق کریمانہ سے بعید ہے کہ آدمی اپنی ام ولد کو فروخت کر دے ، در آنحالیکہ سرور عالم صلعم نے فرمایا ہے ''بعثت لاتمم مکارم الاخلاق'' یعنی میں تمہارے پاکیزہ اخلاق کی تکمیل کے لیے بھیجا گیا ہوں۔[3]

چوتھی مثال ــ چوری : شرع اسلامی میں چور کی سزا ہاتھ کاٹنا ہے بروے آیۃ ''والسارق والسارقۃ فاقطعوا أیدیھما''[4] یعنی چرانے والے اور

---

[1] دیکھو اعلام الموقعین (جلد ۳، صفحہ ۲۴ - ۴۲) اور دیکھو قانون مصری نمبر ۲۵، ۱۹۲۹ء ۔

[2] فضیلتمآب شیخ احمد محمد شاکر نے اپنی کتاب نظام الطلاق فی الاسلام میں لکھا ہے ۔ مطبوعہ مصر ۱۳۵۴ھ، نمبر ۹۰ ۔

[3] دیکھو بدایۃ المجتہد جلد ۲، صفحہ ۳۲۶ ۔

[4] سورۃ مائدہ (۵) ۳۸ ۔

چرانی والی کا ہاتھ کاٹ دو اور بدلیل سنت نبوی قولی و فعلی ۔ لیکن عمر بن خطاب نے قحط کے سال لوگوں کی ضرورت اور ان کی بقاء کے پیش نظر اس سزا کو موقوف کر دیا اور اسی پر فقہاء کا اجماع ہے۔[1]

پانچویں مثال ــ زنا : غیر شادی شدہ زانی کی سزا جمہور فقہاء کے نزدیک سو کوڑے اور پورے ایک سال کی جلاوطنی ہے اور شہر بدر کرنا حدیث مشہور سے ثابت ہے[2] لیکن باوجود صریح نص کے عمر بن خطاب سے روایت ہے کہ آپ نے ربیعہ بن امیہ بن خلف کو شہر بدر کیا تو وہ رومیوں سے جا ملا اس پر عمر بن خطاب نے فرمایا "لا أغرب بعدها احدا"[3] یعنی اس کے بعد میں کبھی کسی کو شہر بدر نہ کروں گا ۔ آپ کا یہ فیصلہ اس غرض سے تھا کہ مسلمان دشمنوں سے نہ جا ملیں ۔ حالانکہ یہ فیصلہ نص صریح کے بالکل خلاف ہے ۔

چھٹی مثال ــ تعزیر : تعزیر کے شرعی معنی اس سزا کے ہیں جو حاکم وقت تادیباً کسی ایسے جرم کے لیے تجویز کرتا ہے جس کے لیے شرع اسلامی میں کوئی سزا مقرر نہ ہو ۔ حدیث میں وارد ہے "لا یجلد فوق عشر جلدات الا فی حد من حدود اللہ"[4] یعنی کسی جرم میں دس کوڑوں سے زیادہ سزا نہ دی جائے ، سوا ان سزاؤں کے جو اللہ کی طرف سے مقرر ہیں ۔ اس نص صریح کے باوجود عمر بن خطاب سے روایت ہے کہ آپ نے اس شخص کو سو کوڑوں کی سزا دی تھی جس نے بیت المال کی جعلی مہر بنا لی تھی ۔

بعض فقہاء نے حدیث مذکور کو منسوخ قرار دیا ہے لیکن امام مالک کے اصحاب نے اس حدیث کی یہ تاویل کی ہے کہ یہ حدیث نبی صلعم کے زمانہ کے ساتھ مخصوص ہے ، لہذا اور زمانوں میں قابل عمل نہیں ہو سکتی ۔[5]

---

1 دیکھو اعلام الموقعین (جلد ۳، صفحہ ۷ - ۹) ۔

2 دیکھو نیل الاوطار (جلد ۷، صفحہ ۷۳ اور اس کے بعد) ۔

3 دیکھو تفسیر فخرالدین رازی (جلد ۶، صفحہ ۲۱۷) ۔

4 اخراج کیا اس حدیث کو بخاری، مسلم، احمد اور چار حدیث کی کتابوں کے مؤلفین نے مع لفظی اختلاف کے ۔ دیکھو صحیح بخاری بشرح عینی (جلد ۴۳، صفحہ ۲۳) اور دیکھو صحیح مسلم (جلد ۵، صفحہ ۱۲۶) دیکھو سنن ابو داؤد (جلد ۴، نمبر ۴۴۹۱) دیکھو جامع الصغیر للسیوطی (جلد ۲، نمبر ۹۹۵۱) ۔

5 دیکھو صحیح مسلم کی شرح نووی (جلد ۱۱، صفحہ ۲۲۱ - ۲۲۲ ۔)

ائمہ مذکورین کے اقوال سے یہ واضح ہوگیا کہ بعض منصوص احکام وقتی ہوتے ہیں جو زمانہ کے ساتھ بدلتے رہتے ہیں۔

ساتویں مثال ــ عاقلة الدية (خون بہا کے ذمہ دار لوگ): سب جانتے ہیں کہ بعض اوقات خون بہا کی ادائیگی ایک خاص جماعت پر شرعاً واجب ہوتی ہے اور یہ خاص جماعت رسول اللہ صلعم کے عہد میں قاتل کا قبیلہ ہؤا کرتی تھی، چنانچہ مدرسہ حجاز کے فقہاء کا بھی یہی دستور العمل رہا۔

لیکن عمر بن خطاب کے زمانہ میں یہ طریقہ بدل گیا۔ کیونکہ جب عمر بن خطاب نے فوج اور دیوان کی تنظیم کی اور تمام جنگی طاقت قبائل سے منتقل ہوکر محکمہ فوج کے ہاتھ میں آ گئی تو عمر بن خطاب نے عہد نبوی (صلعم) کے طریقہ کے خلاف مقتول کا خون بہا قاتل کے قبیلہ پر سے ساقط کر دیا اور اہل دیوان کے ذمہ ڈال دیا۔ چنانچہ آپ ہی کی رائے کو عراق کے فقہاء نے بھی اختیار کیا۔

سرخسی نے اس تبدیلی کو مستحسن قرار دیتے ہوئے کہا ہے کہ "اگر کہا جائے کہ صحابہ کے متعلق یہ گمان کیسے ہو سکتا ہے کہ ان کا اجماع رسول اللہ (صلعم) کے فیصلہ کے خلاف ہؤا تھا تو ہم جواب دیں گے کہ صحابہ کا اجماع رسول اللہ صلعم کے خلاف نہ تھا بلکہ موافق تھا، کیونکہ وہ جانتے تھے کہ آنحضرت صلعم نے مقتول کا خون بہا قاتل کے قبیلہ کے ذمہ اس لیے مقرر فرمایا تھا کہ اس زمانہ میں آدمی کی قوت و نصرت کا انحصار قبیلہ ہی پر تھا لیکن جب عمر بن خطاب نے باقاعدہ فوجی محکمہ قائم کر دیا تو لوگوں کی طاقت اور مدد کا مرکز فوجی محکمہ بن گیا، حتیٰ کہ بعض اوقات لوگ دیوان یعنی محکمہ فوج کی طرف سے اپنے قبیلہ سے جنگ کرتے تھے۔ مگر اس توجیہ کو امام شافعی نے تسلیم نہیں کیا انہوں نے فرمایا کہ چونکہ رسول اللہ (صلعم) کے عہد مبارک میں خون بہا کا ذمہ دار قاتل کا قبیلہ ہؤا کرتا تھا اس لیے آنحضرت صلعم کے تعامل کے خلاف کوئی فیصلہ قابل اعتبار نہیں ہو سکتا۔[1]

بعض خلفاء کی اولیات

تبدیلی سنت کی مثالوں میں سے ایک بخاری کی روایت ہے جو انہوں نے

---

[1] دیکھو مبسوط جلد ۷، صفحہ ۱۲۵-۱۲۶۔

خلیفہ عمر بن عبدالعزیز سے روایت کی ہے کہ خلیفہ مذکور نے کہا "کانت الهدية فی زمن رسول الله صلعم هدية واليوم رشوة" یعنی ہدیہ رسول اللہ صلعم کے زمانہ میں ہدیہ تھا اور آج کل وہ رشوت کے حکم میں ہے ۔ واقعہ یہ ہے کہ نبیٔ کریم صلعم، ابو بکر صدیق اور عمر بن خطاب لوگوں کا تحفہ قبول فرماتے تھے مگر عمر بن عبدالعزیز نے ہدیہ قبول نہ کیا اور اسے ایک قسم کی رشوت سمجھ کر اس کا لینا برا سمجھا۔[1]

تبدیلی کی ایک مثال ذمی کا خون بہا بھی ہے ۔ چنانچہ امام ابو حنیفہ کے نزدیک ذمی کا خون بہا مسلمان کے خون بہا کے برابر ہے ۔ امام مالک اور امام حنبل کے نزدیک ذمی کا خون بہا مسلمان کے خون بہا سے نصف ہے اور امام شافعی کے نزدیک ایک تہائی ہے ۔ اس مسئلہ کے متعلق بیہقی نے زہری سے ایک حدیث بیان کی ہے کہ رسول اللہ صلعم ، ابو بکر صدیق ، عمر اور عثمان کے زمانہ میں عیسائی اور یہودی کا خون بہا مسلمان کے خون بہا کے برابر ہؤا کرتا تھا ۔ معاویہ نے خون بہا کا نصف بیت المال کے لیے مخصوص کر دیا تھا اور نصف مقتول کے ورثاء کے لیے ۔ عمر بن عبدالعزیز نے بھی خون بہا کا نصف تو ورثاے مقتول کے لیے مقرر کیا تھا اور نصف حصہ جو بیت المال کا حصہ تھا اسے معاف کر دیا تھا۔[2] پس ان واقعات سے معلوم ہؤا کہ دو خلفاء کا عمل سنت اور عمل صحابہ سے مختلف ہے ۔ در اصل اس تبدیلی کا سبب اس وقت کی سیاست کا تقاضا تھا ۔

امام ابو یوسف حنفی

جب کوئی شرعی حکم رسم و رواج پر مبنی ہو اور رسم و رواج بدل جائے تو کیا اس صورت میں شرعی حکم کا تبدیل کرنا جائز ہے ؟ یا بالفاظ دیگر کیا اس حکم شرع کا اتباع واجب ہے جو پرانے رسم و رواج پر مبنی تھا یا نئے رسم و رواج کا ؟

مسئلہ مذکورہ میں امام ابو حنیفہ اور امام محمد کے نزدیک حکم شرع کا اتباع واجب ہے نہ کہ جدید رسم و رواج کا۔ لیکن بغداد کے قاضی القضاۃ ابو یوسف کی رائے ان کے خلاف ہے ۔ چنانچہ ان کے نزدیک صورت مذکورہ میں استحساناً

---

[1] دیکھو صحیح بخاری بشرح عینی جلد ۱۳، صفحہ ۱۵۳ ۔
[2] دیکھو فیل الاوطار جلد ۷، صفحہ ۵۵ ۔

حکم شرع ترک کر دینا اور رواج کا اتباع کرنا ضروری ہے کیونکہ حکم شرع کا مطمح نظر رسم و رواج ہی تھا۔[1] مجلہ احکام عدلیہ نے اسی رائے کو اختیار کیا ہے ، اپنے اس صریح حکم کی رو سے جو دو ضابطوں میں بیان کیا گیا ہے : ''استعمال الناس حجة یجب العمل بها ولا ینکر تغیر الاحکام بتغیر الازمان''[2] یعنی لوگوں کا تعامل حجت ہے اور اس پر عمل کرنا واجب ہے ۔ زمانہ بدلنے سے احکام کا بدل جانا ایک ناقابل انکار حقیقت ہے ۔ نیز اس قرارداد کی رو سے جو مجلہ کو مرتب کرنے والی کمیٹی نے صدر اعظم کے سامنے پیش کی تھی کہ ''انه بتبدل الاعصار تتبدل المسائل التی یلزم بناءها علی العرف والعادة'' یعنی زمانہ بدلنے سے وہ احکام بدل جاتے ہیں جو رسم و رواج پر مبنی ہوں ۔

توضیحی مثال : سب جانتے ہیں کہ جو اور گیہوں کیلی (ماپنے کی) چیزیں ہیں ، اس حدیث کی رو سے ''البر بالبر کیلاً بکیل والشعیر بالشعیر کیلاً بکیل''[3] یعنی جو اور گیہوں پیمانوں سے ماپ کر فروخت کیے جائیں ، چنانچہ پہلے جو اور گیہوں ماپ کر ہی فروخت کیے جاتے تھے کیونکہ نبیٔ کریم (ص) کے زمانہ میں یہی رواج تھا ۔

لیکن آنحضرت صلعم کے بعد جب یہ طریقہ بدل گیا تو اکثر شہروں میں جو اور گیہوں وزن کرکے فروخت ہونے لگے اور آج کل بھی وزن ہی کا رواج ہے۔[4] تو کیا یہ طریقہ حدیث مذکور کے مخالف ہونے کے سبب سے قابل قبول نہ ہوگا ؟ امام ابو یوسف کے نزدیک یہ طریقہ ضرور قابل قبول ہوگا اور اس کی وجہ شاید وہ عملی تجربات ہیں جو انہیں منصب قضاء کے دوران میں حاصل ہوئے تھے ۔

بلا شبہ امام ابو یوسف کا مسلک اس قدر معقول ہے اور نئی نئی ضرورتوں

---

[1] دیکھو منافع (صفحہ ۳۰۹ و ۳۲۴) دیکھو فتح القدیر اور اس کا حاشیة عنایة (جلد ۵، صفحہ ۲۸۳) دیکھو موافقت (جلد ۲، صفحہ ۲۸۳ ۔

[2] دیکھو دو دفعین ۳۷ و ۳۹ شرح علی حیدر دفعہ ۳۷ ۔

[3] دیکھو کتاب المغنی لابن قدامة (جلد ۴، صفحہ ۱۳۶) ۔

[4] دیکھو فتح القدیر میں یہی موقع اور دیکھو رسالۂ نشر العرف لابن عابدین صفحہ ۸ ۔

اور جدید نظریوں[1] کے مطابق ہے ۔ نیز اس قاعدہ کلیہ کے بھی موافق ہے کہ کسی چیز کا وجود اور عدم وجود اس کے اسباب و علل کے تابع ہوتا ہے ۔

اسی قاعدہ کی بنا پر بعض فقہاء نے اس بات کو جائز قرار دیا ہے کہ عربی مہینوں خصوصاً ماہ رمضان کی ابتدا شمسی حساب سے مقرر کی جائے۔ انھوں نے اپنی رائے کی توضیح اس طرح کی ہے کہ جس حدیث کی رو سے ماہ رمضان میں صرف رویۃ ہلال کا اعتبار کیا گیا ہے ۔ اس کا سبب دوسری حدیث میں یہ بیان کیا گیا ہے کہ ''قوم ان پڑھ ہے ، نہ لکھنا جانتی ہے نہ حساب کرنا۔'' لیکن جب مسلمانوں کی جہالت دور ہو گئی اور وہ لکھنا پڑھنا اور حساب کرنا سیکھ کر اس قابل ہو گئے کہ بحساب شمسی آغاز ماہ کا بالکل صحیح تعین کر سکیں تو اب انھیں جائز ہے کہ رویت ہلال کا پرانا طریقہ چھوڑ کر مہینوں کا تعین شمسی حساب سے کریں اور رویت ہلال کا طریقہ صرف اسی صورت میں اختیار کریں جب کسی اور ذریعہ سے علم نہ ہو سکے ۔[2]

امام قرافی مالکی

امام شہاب الدین ابوالعباس احمد بن ادریس (متوفی ۶۸۴ھ) جو قرافی مصری کے نام سے مشہور ہیں وہ اپنے زمانہ میں مصر میں مالکیوں کے سردار تھے ۔[3] انھوں نے بہت سی تصنیفات کیں جن میں مشہور یہ ہیں : کتاب الفروق چار جزوں میں ''کتاب الاحکام فی تمیز الفتاوی عن الاحکام و تصرفات القاضی والامام ۔''

جیسا کہ کتاب الاحکام[4] میں مذکور ہے ایک دفعہ امام قرافی سے سوال کیا گیا کہ جب معاشرہ کے حالات بدل جائیں تو کیا وہ فتوے جو کتب فقہ میں مذکور ہیں بیکار ہو جائیں گے اور جدید تقاضوں کے مطابق فتوے

---

[1] دیکھو دالوز کی قاموس الاجتہاد العام جلد ۳۰ در ضمن قانون نمبر ۵۴۵ Rep. de Jurisprudence, vo. Loi.

[2] فضیلت مآب احمد محمد شاکر نے اپنے رسالہ میں بیان کیا ہے جس کا نام ''اوائل الشہور العربیۃ'' ہے ۔ مطبوعہ مصر ۱۹۳۹، صفحہ ۱۳ ۔

[3] دیکھو حسن المحاضرۃ فی اخبار مصر والقاہرہ للسیوطی جلد ۱، صفحہ ۱۲۷ ۔

[4] مطبع انوار، مصر، ۱۹۳۸، صفحہ ۳۷-۶۸ ۔

دیے جائیں گے ؟ یا یہ کہا جائے گا کہ ہم تو مقلد ہیں اور اہلیت اجتہاد نہ رکھنے کے باعث ہمیں یہ حق نہیں کہ کوئی نیا فتویٰ دے سکیں ، لہذا ہم وہی فتویٰ دیں گے جو ائمہ مجتہدین سے منقول ہے -

قرافی کا جواب یہ تھا "چونکہ شرع کے تمام احکام اسباب و علل کے تابع ہیں ، اس لیے رسم و رواج بدلنے سے شرع کا حکم بھی بدل جائے گا اور اس قسم کی تبدیلی مقلدین کا نیا اجتہاد نہ کہلائے گا جو اس میں اہلیت اجتہاد کی شرط مقرر کی جائے - بلکہ یہ تو ایسا قاعدہ ہے جس میں علماء نے متفقہ طور پر اجتہاد کیا ہے - چنانچہ ہم بھی انہیں کا اتباع کرتے ہیں اور کوئی نئی چیز پیدا نہیں کرتے -

اس جواب کا تعلق بلا شبہ اجتہادی مسائل سے ہے نہ کہ تغییر نصوص سے ، لیکن جواب مذکور کے بعد ایک ضمیمہ علی الاطلاق وارد ہؤا ہے جس کی عبارت یہ ہے "جمیع ابواب الفقہ المحمولۃ علی العوائد اذا تغیرت العادۃ تغیرت الاحکام فی تلک الابواب" یعنی فقہ کے وہ تمام مباحث جو اسباب و علل پر مبنی ہیں، ان کے تمام احکام رسم و رواج بدل جانے سے تبدیل ہو جائیں گے -" اگر اس عبارت کو مطلق رکھا جائے تو اس میں بلا استثناء تمام احکام داخل ہوں گے اور اس لحاظ سے یہ عبارت ابو یوسف کے اس قول کے مطابق ہے جو ابھی گزرا -

امام طوفی حنبلی

امام نجم الدین ابو الربیع سلیمان بن عبدالقوی طوفی (متوفی ۷۱۶ھ) مذہب حنبلی کے مشہور علماء میں سے ہیں[1] نیز وہ ان ائمہ میں سے ہیں جنھوں نے علی الاعلان مصلحت وقت کو نص و اجماع پر مقدم کیا ہے -

امام مذکور نے حدیث "لا ضرر ولا ضرار"[2] یعنی شریعت اسلامی کا

---

[1] دیکھو ان کے ترجمہ مختصر طبقات الحنابلۃ میں صفحہ ۵۲ -

[2] یہ حدیث مجلہ احکام عدلیہ کی دفعہ ۱۹ میں نقل کی گئی ہے - یہ حدیث حسن ہے جسے امام احمد بن حنبل نے اپنی مسند میں ، امام مالک نے اپنی موطأ میں اور حاکم نے اپنی مستدرک میں بیان کیا ہے - نیز بیہقی ، ابن ماجہ اور دار قطنی نے بھی بیان کیا ہے - دیکھو جامع الصغیر، تالیف سیوطی (جلد ۲، نمبر ۹۸۹۹) دیکھو ابہاج شرح منہاج، تالیف سبکی (جلد ۳، صفحہ ۱۰۸) نیز دیکھو اشباہ و نظائر، تالیف سیوطی (صفحہ ۵۹-۶۰) -

مطمح نظر نقصان پہنچانا نہیں ہے کی تشریح کرتے ہوئے کہا ہے کہ جب مصلحت وقت کا نص اور اجماع سے مقابلہ ہو جائے تو مصلحت کو نص و اجماع پر ترجیح دی جائے گی اور نص و اجماع کو وقتی خصوصیت پر محمول کیا جائے گا۔

امام طوفی کا اصول مذکور امام مالک کے مصالح مرسلہ جیسا نہیں ہے بلکہ اس سے زیادہ وسیع ہے۔ اس اصول کا مفہوم یہ ہے کہ عبادات اور معتقدات تو ہر حیثیت سے نصوص و اجماع پر موقوف ہیں، لیکن معاملات دنیاوی مصالح عامہ سے وابستہ ہیں، کیونکہ لوگوں کے سیاسی اور معاشرتی مسائل کی مصلحتوں کا معیار رسم و رواج اور استصواب عقلی ہے۔ پس جب ہمیں کسی دنیاوی مسئلہ کا حکم شرع میں نہ ملے تو ہم مصلحت عامہ سے استصواب کر سکتے ہیں۔[1]

بحث مذکور کا خلاصہ یہ ہے کہ امام نجم الدین طوفی نے رسالہ مصالح مرسلہ میں حدیث ''لا ضرر ولا ضرار'' کا مطلب یہ بیان کیا ہے کہ گویا ہر صریح حکم کے بعد یہ کہا گیا ہے ''بشرطیکہ مصلحت وقت اس کے خلاف نہ ہو۔''[2]

آخری کلمات، زمان و مکان اور حالات بدلنے کے سبب احکام بدلنے کی صحیح مثال ابن القیم جوزیہ کی یہ روایت ہے کہ انہوں نے اپنے شیخ ابن تیمیہ کو یہ واقع بیان کرتے سنا کہ ''میں اپنے چند ساتھیوں کے ساتھ تاتاریوں کے زمانہ میں ان کے ایسے گروہ کے پاس سے گزرا جو شراب پی رہے تھے۔ میرے ساتھیوں کو یہ بہت ناگوار ہؤا۔ میں نے ان سے کہا کہ ''اللہ تعالیٰ نے شراب صرف اس لیے حرام کی ہے کہ وہ اللہ کے ذکر اور نماز سے روکتی ہے اور ان لوگوں کو شراب، قتل و غارت گری، لوگوں کو قید کرنے اور ان کا مال و اسباب لوٹنے سے روکے ہوئے ہے لہذا انہیں ان کے حال پر چھوڑ دو۔[3] یہ مثال جیسا کہ آپ دیکھتے ہیں اس قاعدہ کی جزوی مثال ہے

---

[1] دیکھو کتاب یسر الاسلام و اصول التشریع العام، تالیف محمد رشید رضا (صفحہ ۷۲-۷۳) اور دیکھو مجلہ منار کی جلد نہم (صفحہ ۷۳۵-۷۷۰)۔

[2] یہ علامہ شیخ مصطفی غلایینی کی تعلیق ہے جو انہوں نے کلام طوفی پر لکھی ہے دیکھو علامہ غلایینی کی کتاب ''الاسلام روح المدینۃ'' مطبوعہ بیروت چوتھا ایڈیشن ۱۹۳۵ء (صفحہ ۳۰)۔

[3] دیکھو اعلام الموقعین (جلد ۳، صفحہ ۳)۔

کہ ''یختارا ھون الشرین'' دو برائیوں میں سے کم درجہ کی برائی اختیار کرنی چاہیے ۔ اس قاعدہ کی مزید وضاحت ہم ضرورت کے باب میں کریں گے ۔

خلاصہ

اب تک جو کچھ بیان کیا گیا وہ ان آراء کا خلاصہ ہے جو اس بارے میں ہیں کہ شرعی احکام لوگوں اور ان کے حالات کے لحاظ سے بدل جاتے ہیں۔ یہاں ان اہم امور کی طرف توجہ دلانا ضروری معلوم ہوتا ہے جن سے مختلف آراء کے اختلاف کی اہمیت بہت کم رہ جاتی ہے اور وہ حسب ذیل ہیں:

اول ــ اختلاف صرف چند مسائل میں ہے کیونکہ وہ نصوص جو معاملات کے متعلق ہیں بہ نسبت ان نصوص کے جو عبادات کے متعلق ہیں بہت قلیل ہیں ۔

دویم ــ جن احکام میں تبدیلی اور ترمیم ہوئی ہے وہ اکثر جزوی مسائل ہیں اور ایسے قواعد کلیہ نہیں ہیں جو اصولی حیثیت سے تمام ملکوں اور ہر زمانہ میں دستورالعمل قرار دیے جا سکیں ۔

سوم ــ فقہاء کے نزدیک رائے مختار یہ ہے کہ ضرورت کے وقت نصوص کی مخالفت جائز ہے ، کیونکہ ضرورت ممنوع چیز کو بھی مباح کر دیتی ہے جیسا کہ ہم آئندہ باب میں واضح کریں گے ۔

چہارم ــ بہت سے نصوص جو سنت کی طرف منسوب ہیں سنت نہیں ، جیسا کہ ہم گذشتہ باب میں وضع حدیث کے بیان میں واضح کر چکے ہیں ۔

پنجم ــ جو احادیث دنیاوی معاملات سے متعلق ہیں اور رسول اللہ (ص) کی ذاتی رائے سے تعلق رکھتے ہیں ، وہ واجب العمل نہیں ۔ اس کی دلیل صحیح مسلم کی یہ روایت ہے کہ ''ان النبی (صلی اللہ علیہ وسلم) مر بقوم یؤ برون[1] النخل'' یعنی ایک مرتبہ رسول اللہ (ص) ایسے گروہ کے پاس سے گزرے جو نر کھجور کا گودا مادہ کھجور میں ڈال رہے تھے ۔ یہ دیکھ کر آنحضرت (صلعم) نے دریافت فرمایا ''ما ذا یصنع ھو لاء'' یہ لوگ کیا کر رہے ہیں ؟ لوگوں نے عرض کیا کہ نر کا گودا مادہ میں ڈال رہے ہیں تو آپ نے فرمایا ''لو لم یفعلو لصلح'' اگر ایسا نہ کرتے تو اچھا ہوتا ۔

---

[1] یا یؤبرون یعنی بیج ڈالتے تھے یا گودا ڈالتے تھے ۔

چنانچہ جب ان لوگوں کو حضور (ص) کے ارشاد کی خبر دی گئی تو انھوں نے یہ عمل موقوف کر دیا ۔ اس کا نتیجہ یہ ہؤا کہ کھجوریں اچھی نہ ہوئیں ۔ جب آنحضرت کو علم ہؤا تو آپ نے فرمایا "انما انا بشر اذا امرتکم بشیٔ من دینکم فخذوا به و اذا امرتکم بشیٔ من رأئی فانما انا بشر انتم اعلم بامر دنیاکم"[1] یعنی میں بھی انسان ہوں جب میں تمھیں دین کے بارے میں کوئی حکم دوں تو تم اس پر عمل کرو اور جب میں (دنیاوی معاملہ میں) اپنی رائے سے کوئی حکم دوں ، تو میں بھی انسان ہوں اور تم اپنے دنیاوی معاملات کو مجھ سے بہتر سمجھتے ہو ۔

نیز یہ کہ امثال مذکورہ میں احکام نصوص کی تبدیلی بنفسہ شرع اسلام کی اس روح کے خلاف نہیں جس کا نصب العین لوگوں کے لیے سہولت پیدا کرنا اور رفاھیۃ عامہ ہو ۔

آیۃ کریمہ میں مذکور ہے "یرید اللہ بکم الیسر ولا یرید بکم العسر"[2] یعنی اللہ تعالیٰ تمھارے لیے آسانی چاھتا ہے اور مشکلات پیدا کرنا نہیں چاھتا ۔ نیز حدیث شریف میں آیا ہے "یسروا ولا تعسروا و بشروا ولا تنفروا"[3] یعنی سہولت پیدا کرو دشواری پیدا نہ کرو اور مانوس بناؤ وحشت نہ دلاؤ ۔ "خذوا من العمل ما تطیقون"[4] یعنی وہ کام کرو جو تمھارے مقدور میں ہو ۔ "ما نھیتکم عنه فاجتنبوه وما امرتکم به فافعلوا منه ما استطعتم"[5] یعنی جس کام سے میں تمھیں منع کروں اسے چھوڑ دو اور جسے کرنے کا حکم دوں ، اسے حتی المقدور کرو ۔

احکام کی تبدیلی سے مراد خدا نخواستہ نصوص کی تبدیلی نہیں ، کیونکہ نصوص مقدسہ کو کسی صورت میں ھاتھ لگانا جائز نہیں ، بلکہ تغییر احکام

---

[1] صحیح مسلم (جلد ۷ ، صفحہ ۹۵) اور اس کی شرح نووی (جلد ۱۵ ، صفحہ ۱۱۶-۱۱۸) ۔

[2] سورہ بقرہ (۲) ۱۸۵ ۔

[3] دیکھو بخاری اور اس کی شرح عینی (جلد ۲ ، صفحہ ۳۵) نیز یہی حدیث کچھ لفظی تغیر کے ساتھ صحیح مسلم میں بھی آئی ہے (جلد ۵ ، صفحہ ۱۴۱) ۔

[4] دیکھو بخاری اور اس کی شرح از عینی (جلد ۱۱ ، صفحہ ۸۵) ۔

[5] دیکھو صحیح مسلم (جلد ۷ ، صفحہ ۹۱) یہ حدیث باختلاف الفاظ صحیح بخاری میں بھی موجود ہے ۔ دیکھو شرح عینی (جلد ۲۵ ، صفحہ ۳۱) ۔

سے مقصود ان نصوص کی مختلف تفسیر ہے جو ضرورت کے سبب سے یا علل و عادات کے بدلنے سے لازم آئے۔

وہ تمام دلائل اور اقوال وغیرہ جو شرع اسلامی کے مستند مأخذوں، قدیم روایات اور مختلف مذاہب کے علماء کی آراء پر مبنی ہیں، اس قاعدہ کلیہ کے جزئیات ہیں جن کا ذکر اس باب میں کیا گیا ہے۔ سب کا خلاصہ یہ ہے کہ معاملات دنیاوی کے تمام مسائل معقول علل و اسباب پر مبنی ہیں اور سب کا مطمح نظر لوگوں کی فلاح و بہبود اور ضروریات رسم و رواج کی تکمیل ہے۔ دنیاوی مسائل اپنے وجود و عدم وجود[1] کے اعتبار سے انہیں اسباب پر گردش کرتے رہتے ہیں اور رفاہیۃ عامہ و احتیاجات کے لحاظ سے بدلتے رہتے ہیں، نیز اختلاف ماحول، تغیرات عصریۃ اور متبادل رسم و رواج سے بھی متاثر ہوتے ہیں۔

بیان مذکور سے ثابت ہوتا ہے کہ شرع اسلامی اپنے تمام تاریخی ادوار میں معاشرہ انسانی کے نشو و ارتقاء کے لیے کبھی سد راہ نہیں ہوئی، بلکہ وہ ہر ملک اور ہر زمانہ کی معاشی اور اقتصادی زندگی کے ساتھ ساتھ چلتی رہی ہے۔ شرع اسلامی کو قائم رکھنے کے لیے عمر بن خطاب اور ابو یوسف جیسے باہمت اور عزم صمیم رکھنے والے لوگ پیدا ہوتے رہے ہیں، جنھوں نے شرع اسلامی کے منشأ کو سمجھا اور اس کے مقصد اصلی کو پیش نظر رکھ کر ایسے زمانہ میں اسے رواج دیا جب لوگوں پر جمود طاری نہ تھا بلکہ ہر فن کے صاحب نظر اور ماہر موجود تھے۔

شرع اسلامی کا مطمح نظر ہمیشہ وہ روح قانون رہی ہے جو مصالح اور رفاہیۃ عامہ اور عوام کی سہولتوں کے ذرائع کو بروئے کار لا سکے۔

شاید ہمارا بیان بعض مغربی مصنفوں کی بے اصل تحریروں اور غلط اندیشیوں کی تردید کر سکے گا جس کے ذریعہ انہوں نے یہ ثابت کرنے کی کوشش کی ہے کہ شرع اسلامی ایک جامد[2] قانون ہے جس میں عصر جدید کے تقاضوں کو پورا کرنے کی صلاحیت نہیں۔ ان کے غلط خیالات کا اصلی سبب

---

[1] دیکھو قواعد الاحکام تالیف عز بن عبد السلام (جلد ۲، صفحہ ۴)۔

[2] دیکھو کتاب مبادی الشرع الاسلامی الجزائری تالیف زائس مطبوعہ الجزائر (جلد ۱، صفحہ ۹) Zeys : Traité elementaire de droit musulman.

ان کی تنقیدی در ماندگی اور شرع اسلامی کے ماخذوں سے لاعلمی ہے۔ نیز وہ شرع اسلامی کا حقیقی منشأ سمجھنے سے بھی قاصر رہے ہیں۔[1] ''ان فی ذالک لعبرۃ لاولی الأبصار'' بیشک اس میں آنکھوں والوں کے لیے بڑی عبرت ہے۔

---

[1] سورۃ آل عمران (۳) ۳۔

فصل دوم

قانونی حیلے

تاریخ پر ایک نظر

تاریخ تمدن سے یہ بات پایہ ثبوت کو پہنچ چکی ہے کہ تغیر و انقلاب کے لحاظ سے معاشرہ اور رائے عامہ قوانین کے مقابلہ میں زیادہ تیزی سے بدلتے رہتے ہیں۔ چنانچہ ہم اکثر دیکھتے ہیں کہ قومیں اپنے پرانے قوانین کی بڑی حفاظت کرتی ہیں، حالانکہ اجتماعی زندگی کی ضروریات ایسی ترمیمات چاہتی ہیں جو حیات انسانی کے مناسب ہوں اور نظریات کو عملی زندگی سے قریب تر لائیں۔

اس قسم کی ترمیم کے معروف وسائل یہ ہیں: حکومت کی طرف سے براہ راست قانون سازی، عدالتوں کی صواب اندیشی اور قانونی حیلے۔[1]

رومہ کے قدیم قانون کی تاریخ میں قانونی حیلہ گری کی بہت سی مثالیں ملتی ہیں جن میں سے ہم چند بیان کرتے ہیں:

بارہ تختیوں والے قانون کی چوتھی تختی کی دفعہ ۲ میں مذکور[2] ہے کہ جب باپ اپنے بیٹے کو تین بار فروخت کر دے تو لڑکا اپنے باپ کے تمام اختیارات سے آزاد ہو جاتا ہے[3] اور اس پر باپ کا کوئی حق باقی نہیں رہتا۔

---

[1] Fictio Juris دیکھو کتاب قانون قدیم تالیف مائن مذکور (صفحہ ۱۳ اور اس کے بعد) اور دیکھو تعلیقات بولوك اسی کتاب پر (Intoduction and Notes to Maine's Ancient Law) مطبوعہ لندن ۱۹۱۳ (صفحہ ۸-۹)۔

[2] دیکھو مجموعہ قوانین رومہ تالیف جیرار Textes de droit romain مطبوعہ پیرس ۱۹۲۳ (صفحہ ۱۳)۔

[3] Si Pater Filuim ter venum duuit, Filius a Patre Liber esto.

اہل رومہ نے اسی اصول کو قانونی حیلہ بنا کر متبنیٰ کرنے کو بھی قانونی حق قرار دیا ہے۔

دوسری مثال: رومہ کے قومی قانون کی رو سے کسی شخص کا حق ملکیت[1] بہت کڑی شرائط و قیود کے ساتھ تسلیم کیا جاتا تھا۔ لیکن ایک زمانہ میں چیف جسٹس پریٹور نے ملکیت سے ملتا جلتا ایک طریقہ ایجاد کیا جو ملکیت پریٹوریہ[2] کہلاتا تھا۔ اسی طریقہ کو بروئے کار لانے کے لیے بوبلیسوس جج نے ایک قسم کا دعویٰ ایجاد کیا جس کا نام دعویٰ بوبلیسوسیۃ[3] تھا۔ اس دعوے کی ترکیب یہ تھی کہ جج قانونی حیلہ اختیار کرتے ہوئے خلاف واقعہ یہ کہتا تھا کہ مدعی نے ایسی چیز کا دعویٰ کیا ہے جو اس کے ہاتھ میں اتنا عرصہ رہی ہے جو ثبوت ملکیت کے لیے کافی ہے۔[4]

اس طرح کے قانونی حیلوں کی مثالیں رومی قانون کے علماے قانون کے فتووں میں اور انگریزی عدالتوں کے فیصلوں میں بکثرت پائی جاتی ہیں۔ اس قسم کی قانونی حیلہ سازیوں کا مقصد یہ ہوتا ہے کہ کسی طرح ان کا یہ نمائشی دعویٰ قائم رہے کہ ہمارا پرانا قانون بدستور باقی ہے۔ در آنحالیکہ اس میں بکثرت تغیر و تبدل عمل میں آ چکا ہے۔

شرع اسلامی

اس تاریخی تمہید کے بعد ہم شرع اسلامی کی طرف توجہ کرتے ہیں تاکہ ہم اس کے فیصلوں میں شرعی حیلوں کی نوعیت کا مشاہدہ کر سکیں۔ حیل شرعی کی دو قسمیں ہیں ایک جائز شرعی حیلے، دوسرے وہ شرعی حیلے جن میں فقہاء کا اختلاف ہے۔

جائز حیلہ شرعی کی صورت یہ ہے کہ ایک ایسے شرعی ضابطہ کو جو مخصوص موقع کے لیے وضع کیا گیا ہو، بدل کر دوسرے موقع پر استعمال

---

[1] Dominuum ex Jure Quiritium.

[2] In bonis habere.

[3] Actis Publiciana.

[4] Stem Usucapis Fingitur in ea actione quae Publiciana vocatur
دیکھیو کتاب الاحکام (Institute) تالیف گیوس چوتھی شرح بند (۳۶) "۱۳"

کیا جائے اور یہ عمل صرف اثبات حق یا دفع ظلم یا ضروری سہولت بہم پہنچانے کی غرض سے اختیار کیا جائے ۔ چونکہ اس قسم کی حیلہ گری شرع کے منشاء کو نقصان نہیں پہنچاتی، اس لیے یہ تمام مذاہب اسلامیہ کی رو سے جائز ہے ۔

اس کی مثال : جیسے اہل بخارا میں یہ رواج ہے کہ باغات کو طویل مدت کے لیے ٹھیکہ پر دیتے ہیں، لیکن چونکہ احناف کے نزدیک درختوں میں اس قسم کا ٹھیکہ جائز نہیں، اس لیے اہالیان بخارا کو مجبوراً یہ حیلہ اختیار کرنا پڑا کہ باغات کو ٹھیکہ پر دینے کی بجائے انگوروں[1] کی بیع بالوفاء کرنے لگے ۔ پس یہاں بیع بالوفاء ایک حیلہ شرعی ہے جو لوگوں کی ضروریات کے پیش نظر اس لیے اختیار کیا گیا کہ درختوں کے طویل ٹھیکہ کی ممانعت کے قاعدہ کی پابندی سے چھٹکا را پائیں ۔

حیلہ شرعی کی دوسری صورت یہ ہے کہ کسی شرعی قاعدہ کو بدلنے کے لیے ایسا حیلہ اختیار کیا جائے جو بظاہر تو صحیح معلوم ہو لیکن دراصل[2] غلط ہو ۔ ایسے حیلہ کے جواز میں فقہاء کا اختلاف ہے ۔ آئندہ ہم مختصر طور پر اسی کی وضاحت کریں گے ۔

شرعی حیلے جو احناف اور بعض شافعیوں کے نزدیک جائز ہیں

امام ابو حنیفہ سے روایت ہے : انہوں نے فرمایا کہ کسی شرعی حکم کو علانیہ طور پر باطل کر دینا قطعی ممنوع ہے، البتہ ضمنی طور پر بدل دینا ممنوع نہیں ۔[3] فقہائے حنفیہ اور بعض فقہاء شافعیہ نے دوسری قسم کا شرعی حیلہ اختیار کرنے میں رواداری سے کام لیا ہے اور اس کی مثالیں کتب فقہ کے اکثر ابواب میں مذکور ہیں ۔ یہاں ہم صرف چند مثالیں بیان کریں گے ۔

(جائز حیلہ شرعی کی مثال) اول : شرع اسلامی کا ایک مشہور اصولی قاعدہ ہے کہ مرنے والے کو کسی ایک وارث کے حق میں دیگر ورثاء کی اجازت کے بغیر کوئی وصیت کرنی جائز نہیں ۔ اس قاعدہ کی رو سے مذہب حنفی

---

[1] دیکھو الاشباہ والنظائر لا بن نجیم ، صفحہ ۴۱ ۔
[2] دیکھو الموافقات، جلد ۲، صفحہ ۳۸۰ ۔
[3] دیکھو موافقات جلد ۴، صفحہ ۲۰۲ ۔

میں مرنے والے کا کوئی ایسا اقرار معتبر نہ ہوگا جو اس نے اپنے مرض الموت میں کسی وارث کے قرضہ کے متعلق دیگر ورثاء کی اجازت کے بغیر کیا ہو کیونکہ یہ اقرار وصیت شمار ہوگا۔ یہاں یہ شرعی[1] حیلہ اختیار کیا جاسکتا ہے کہ مرنے والا ایک اجنبی اور معتبر شخص کے قرضہ کا اقرار کر لے، پھر اجنبی متوفی کے ترکہ میں سے قرضہ وصول کرکے وارث کو دے دے۔

(جائز حیلہ شرعی کی مثال) دوم : مذہب حنفی میں اس شخص کو جو فروخت شدہ جائداد کی ملکیت میں یا اس کے دیگر حقوق میں شریک ہو اور پڑوسی کو حق شفعہ پہنچتا ہے۔ فقہاء نے حق شفعہ سے بچنے کے لیے مختلف حیلے نکالے ہیں جن میں سے چند الخصاف نے بیان کیے ہیں :

(۱) اگر زید ایک ایسے مکان کا مالک ہے جو عمرو کے مکان سے بالکل ملحق ہو اور زید نے اسے غیر کے ہاتھ فروخت کرنا چاہا تو عمرو کو پڑوسی ہونے کی حیثیت سے اس مکان کا حق شفعہ حاصل ہوگا، بشرطیکہ عمرو مکان کی وہی قیمت ادا کرنے کو تیار ہو جو اجنبی خریدار نے ادا کی ہو۔ اس صورت میں حق شفعہ ختم کرنے کی یہ ترکیب ہے کہ زید اس بات کا اقرار کرے کہ مکان اجنبی کی ملکیت ہے اور اس پر شہادتیں بھی گزار دے، پھر اجنبی مکان کی قیمت ہبہ کے طریقہ پر زید کو ادا کر دے۔[2] پس یہ معاملہ در اصل تو بیع ہوگا مگر بظاہر ہبہ کے ساتھ ملکیت کا اقرار ہے۔ یہ شرعی حیلہ شفیع کے حق شفعہ کو ختم کرنے کے لیے استعمال کیا جاتا ہے۔

(۲) زید اپنا مکان اجنبی خریدار کے نام ہبہ کر دے اور ہبہ کے عوض میں خریدار زید کو طے شدہ رقم ادا کر دے۔ اس ترکیب سے عمرو کو مکان مذکور کا حق شفعہ حاصل[3] نہ ہوگا، کیونکہ ہبہ کی صورت میں حق شفعہ جاری نہیں ہو سکتا۔

(جائز حیلہ شرعی کی مثال (سوم) : قرضہ کے عوض منافع لینا جائز نہیں

---

[1] جیسا کہ الخصاف نے کتاب الحیل میں لکھا ہے مطبوعہ قاہرہ ۱۳۱۴ھ، صفحہ ۹۰۔

[2] الخصاف صفحہ ۸۰۔

[3] اسے بخاری نے حیل شرعی کی مثال کے طور پر پیش کیا ہے جو لوگوں میں مروج تھیں۔ یہاں لوگوں سے مراد احناف ہیں۔ دیکھو شرح عینی (جلد ۲۴، صفحہ ۱۲۳)۔

کیونکہ وہ سود ہے جو شرعاً حرام ہے ۔ اس صورت کو جائز کرنے کے لیے حیلہ شرعی یہ ہے کہ قرضدار کوئی چیز قرض خواہ کے ہاتھ اصل قیمت سے کم میں فروخت کر دے یا قرضدار کوئی چیز قرض خواہ سے اصل قیمت سے زیادہ قیمت دے کر خرید لے یا قرضدار قرض خواہ کوئی ایسی چیز بطور ہدیہ[1] دے جس کی قیمت قرضہ کے منافع کے برابر ہو ۔

ایسے حیلوں کو فقہاء حنفیہ اور بعض فقہاء شافعیہ نے جائز قرار دیا ہے ۔ کتب احناف میں سے ایک کتاب ''کتاب المخارج فی الحیل'' ہے جو امام محمد بن حسن شاگرد ابو حنیفہ کی طرف منسوب[2] ہے ۔ مگر یہ نسبت مشکوک ہے کیونکہ امام محمد سے روایت ہے کہ وہ ایسے حیلوں کو بہت برا سمجھتے تھے جن کا مقصد کسی کو اس کے حق سے محروم کرنا ہو ۔[3]

حیل شرعی کے موضوع پر احناف کی دوسری کتاب ''کتاب الحیل'' تالیف احمد ابو بکر خصاف ہے ۔ نیز فقہ حنفی کی کتابوں میں مختلف فصلیں ہیں جن میں شرعی حیلوں کا ذکر ہے ۔ لیکن ابو حنیفہ کی وہ کتاب جس کا ذکر الخطیب نے تاریخ بغداد میں کیا ہے[4] اور ابو یوسف کی کتاب الحیل ہم تک نہیں پہنچیں ۔[5]

شافعیوں میں سے جنہوں نے حیل شرعی کے موضوع پر تالیفات کی ہیں وہ حسب ذیل ہیں : ابو بکر محمد بن عبداللہ الصیرفی (متوفی ۳۳۰ھ) ، ابوالحسن محمد بن یحییٰ بن سراقہ عامری (متوفی ۴۱۶ھ) اور ابوحاتم محمد بن حسین قزوینی (متوفی ۴۴۰ھ) ۔[6]

---

[1] دیکھو مغنی (جلد ۴، صفحہ ۱۷۹) دیکھو فتاویٰ نووی مسمی مسائل منثورہ (دمشق ۱۳۴۸، صفحہ ۵۷) ۔

[2] قاہرہ کے کتب خانہ میں ایک قلمی کتاب تھی جسے استاد یوسف شخت نے ۱۹۳۰ء میں شائع کیا ۔

[3] دیکھو بخاری کی شرح عینی (جلد ۲۴ ، صفحہ ۱۰۹) دیکھو میزان تالیف شعرانی، جلد ۲، صفحہ ۹۸-۹۹ ۔

[4] جلد ۱۳، صفحہ ۴۰۳ ۔

[5] دیکھو نظرۃ عامۃ فی تاریخ الفقہ الاسلامی ، تالیف ڈاکٹر عبدالقادر صفحہ ۲۳۲ ۔

[6] دیکھو ان کا ترجمہ طبقات شافعیہ میں تالیف ابوبکر حسینی (متوفی ۱۰۱۴ھ) مطبوعہ بغداد ۱۳۵۶ھ، صفحہ ۱۸ و ۴۳ و ۴۹ ۔

دیگر مذاہب اسلامیہ

امام شافعی سے روایت ہے کہ وہ حیل شرعی کو جائز نہیں سمجھتے اور جو شخص امام شافعی کے اخلاق و فضیلت علمی سے واقف ہے وہ جانتا ہے کہ امام شافعی نے نہ تو خود شرعی حیلے اختیار کیے اور نہ دوسروں کو اختیار کرنے کی رائے دی۔ متاخرین نے بہت سے شرعی حیلے جو امام شافعی کی طرف منسوب کیے ہیں وہ ان کا ذاتی تصرف ہے جنھیں احناف کے مشرقی علماء سے حاصل کرکے مذہب شافعی میں داخل کر دیا۔[1]

اسی طرح امام مالک اور امام ابن حنبل نیز ان کے مقلدین نے اس قسم کے تمام شرعی حیلوں کو حرام قرار دیا ہے جن کا ذکر پہلے کیا گیا ہے۔ ابن القیم نے حیل شرعی کے موضوع پر طویل فصلیں لکھی ہیں جن میں انھوں نے حیل شرعی کے ناجائز ہونے کے دلائل بیان کیے ہیں اور ان لوگوں کے دلائل کو رد کیا ہے جو شرعی حیلوں کو جائز سمجھتے ہیں۔ اس کے بعد ابن القیم نے جائز حیل شرعی اور ناجائز حیل شرعی میں فرق بیان کیا ہے اور ان کی بہت سی مثالیں پیش کی ہیں۔[2]

جن فقہاء کے نزدیک شرعی حیلے جائز نہیں وہ بطور دلیل شریعت کا ایک اصولی قاعدہ پیش کرتے ہیں کہ احکام شرع کا مقصد رفاہیۃ عامہ ہے۔ لہذا ان ذرائع کا سد باب کرنا واجب ہے جن سے یہ مقصد فوت ہو جائے۔ پس اگر شریعت کے کسی حکم کا نصب العین فلاح عام ہو اور اسی کے اطلاق عمل سے بچنے کے لیے حیلے تراشے جائیں تو یہ ایک قسم کا تناقض ہوگا جو جائز نہیں۔ لہذا جو لوگ شرعی منشأ کے خلاف عمل کرتے ہیں ان کی حیلہ گری شریعت کی روح کو نظر انداز کرکے اس کے حقیقی مقصد کو چھوڑ دینے کے مرادف ہوگی اور یہ ایک ایسا ناموزوں فعل ہے جو شارع کو ہرگز پسند نہیں، بلکہ وہ تو دنیاوی بادشاہوں کی سیاست کے لیے بھی قابل پذیرائی نہیں۔ کیونکہ اگر کوئی بادشاہ اپنی فوج یا اپنی رعایا یا اپنے اہل و عیال کو کسی کام سے منع کرے، پھر انھیں اس کام کی راہیں پیدا کرنے کی اجازت دے دے تو یہ ایک متناقض عمل شمار ہوگا اور اس کی

---

[1] دیکھو اعلام الموقعین (جلد ۳، صفحہ ۲۴۷)۔

[2] نیز دیکھو اعلام الموقعین جلد ۳، صفحہ ۱۱۹-۳۵۲ اور جلد چار پوری۔

رعایا و فوج سے ایسا کام سرزد ہوگا جو بادشاہ کے نصب العین کے بالکل مخالف ہوگا۔ اسی طرح اطباء چونکہ مرض کا ازالہ چاہتے ہیں، اس لیے مریض کو ایسے تمام کاموں سے روکتے ہیں جن سے مرض کو تقویت پہنچے۔ ورنہ مریض کی صحت یابی کا مقصد کبھی حاصل نہیں ہو سکتا۔ پس اس شریعت کاملہ کے بارے میں کیا رائے ہونی چاہیے جس میں فلاح انسانی اور کمالات انسانی کا قرار واقعی سامان موجود ہو۔

مثلاً حق شفعہ، صاحب شفعہ کو نقصان سے بچانے کے لیے قائم کیا گیا ہے پس اگر حق شفعہ ختم کرنے کے لیے حیلے نکالے جائیں تو یہ عمل مقصد شرع کے بالکل خلاف ہوگا، کیونکہ جس نقصان سے بچانے کے لیے حق شفعہ قائم کیا گیا ہے، وہی نقصان صاحب شفعہ کو پہنچ جائے گا۔[1]

حیل شرعی کے ناجائز ہونے کی مذکورہ دلیل عقلی کے علاوہ ہم ایسی چند شرعی دلیلیں بیان کرتے ہیں جن کی رو سے حیل شرعی حرام ہیں اور ہم صرف اتنی ہی دلیلیں بیان کریں گے جو مضمون کی وضاحت کے لیے کافی ہیں۔

دلیل اول: احکام شرع سے اعمال شرعیہ بنفسہا مقصود نہیں بلکہ ان کا مقصد اصلی فلاح انسانی ہے۔ اس لیے تمام احکام شرعیہ کی ظاہری تعمیل کافی نہیں بلکہ ان کی حقیقی روح کی تفسیر و تشریح ضروری ہے، لہذا وہ حیلے ممنوع ہیں جن کی تہ میں عمل حرام پوشیدہ ہے۔

جیسے آیۃ کریمہ: "ولا تسبوا الذین یدعون من دون اللہ فسبوا اللہ عدواً بغیر علم"[2] یعنی اے مسلمانو! گالی نہ دو ان کو جن کی یہ لوگ خدا کو چھوڑ کر پرستش کرتے ہیں ورنہ وہ اپنی انتہائی جہالت کا مظاہرہ کرتے ہوئے اللہ کی شان میں گستاخانہ الفاظ استعمال کریں گے۔ اس آیت کی تفسیر یہ ہے کہ مسلمانوں کو بتوں کو گالی دینے سے منع کیا گیا ہے تاکہ یہ اس بات کا سبب نہ بن جائے کہ بت پرست اللہ کو برا کہنے لگیں۔

اور اسی مفہوم کی ایک حدیث بخاری میں مذکور ہے کہ نبی صلعم نے

---

[1] دیکھو اعلام الموقعین جلد ۳، صفحہ ۱۲۰ و ۲۷۰۔

[2] سورۃ انعام (٦) ۱۰۸۔

فرمایا ''ان من اکبر الکبائر ان یلعن الرجل والدیه، قیل یا رسول الله ! وکیف یلعن الرجل والدیه قال یسب الرجل ابا الرجل فیسب اباه و امه'' یعنی سب سے بڑا گناہ یہ ہے کہ آدمی اپنے والدین پر لعنت کرے تو آنحضرت صلعم سے عرض کیا گیا کہ اے خدا کے رسول کوئی شخص اپنے والدین پر کیوں کر لعنت کر سکتا ہے تو آپ نے فرمایا کہ جب ایک آدمی دوسرے آدمی کے باپ کو گالی دے گا تو دوسرا آدمی اس کے باپ اور ماں دونوں کو گالی دے گا۔[1]

دوسری دلیل : شرعی حیلہ گری قانون کو دھوکا دینا ہے اور دھوکا دینا قرآن و سنت ہر دو کی رو سے حرام ہے۔ آیۃ کریمہ میں وارد ہے ''ولا تتخذوا آیات الله هزواً''[2] یعنی نہ بناؤ اللہ کی نشانیوں کو کھیل اور حدیث شریف میں مذکور ہے ''لا یحل الخدیعة لمسلم''[3] یعنی کسی مسلمان کے لیے دھوکا دینا جائز نہیں۔

تیسری دلیل : نبی صلعم، صحابہ کرام اور تابعین سے اس قسم کی روایتیں موجود ہیں، جن کی رو سے حیل شرعی ناجائز قرار پاتے تھے۔ اس کی مثال یہ حدیث شریف ہے ''اذا اقرض احدکم اخاه قرضاً فاهدیٰ الیه طبقاً فلا یقبله، او حمله، علی دابة فلا یرکبها الا ان یکون جریٰ بینه، و بینه قبل ذلک''[4] یعنی جب تم سے کوئی اپنے بھائی کو قرض دے اور قرضدار اسے کوئی تحفہ پیش کرے تو قرض خواہ کو وہ تحفہ قبول کرنا نہ چاہیے یا اگر قرضدار قرض خواہ کو سواری کے لیے کوئی جانور پیش کرے تو قرض خواہ کو اس پر سوار نہ ہونا چاہیے مگر جب کہ ان دونوں میں اس قسم کی راہ و رسم پہلے سے موجود ہو۔

نیز ابن مسعود اور ابن عباس دونوں سے روایت ہے کہ ان دونوں حضرات نے سنت نبوی صلعم پر عمل کرنے کی خاطر یہ فتویٰ دیا کہ قرض خواہ کے لیے جائز نہیں کہ قرضہ کی ادائیگی سے پہلے قرضدار کا کوئی ہدیہ

---

1 دیکھو بخاری کی شرح عینی جلد ۲۲، صفحہ ۸۳۔
2 سورۃ بقرہ (۲) ۲۳۱۔
3 دیکھو اعلام الموقعین (جلد ۳، صفحہ ۲۶۱)۔
4 اس حدیث کو سیوطی نے جامع الصغیر میں روایت کیا ہے (نمبر ۳۶۷) ابن ماجہ، بیہقی اور منصور سے نقل کرتے ہوئے۔

قبول کرے، کیونکہ ایسا ھدیہ اس وقت دیا جاتا ھے جب ادائیگی قرضہ میں تاخیر کی نیت ھو اور اس طریقہ سے سود کی راہ پیدا ھوتی ھے ۔ اسی طرح تمام فقہاء و تابعین اور ان کے نقش قدم پر چلنے والے محدثین[1] جیسے امام بخاری[2] وغیرہ تمام حضرات اس مسئلہ پر متفق ھیں کہ احکام شرع میں حیلہ سازیاں ممنوع ھیں اور ان کا ترک کرنا واجب ھے ۔

خلاصہ

مذکورہ بالا بیان ان مختلف مذاھب کا خلاصہ ھے جو حیل شرعی کے متعلق ھیں ۔ لیکن مجلۂ احکام شرعیہ میں حیل شرعی کے لیے کوئی صریح حکم موجود نہیں ھے، بلکہ اس قسم کے مسائل کے لیے مجلہ کے شارحین اور ارباب عدل و قضا فقہ حنفی کی کتابوں کی طرف رجوع کرتے ھیں اور ان کی کوششیں مسائل شفعہ وغیرہ میں حیل شرعی اختیار کرنے کے لیے مسلسل جاری ھیں، باوجود ان دو قواعد کیہ کے کہ معاملات کو ان کے اغراض و مقاصد کے لحاظ سے جانچنا چاھیے ۔ دوسرے یہ کہ معاملات میں اغراض و مقاصہ کا اعتبار ھوتا ھے، نہ کہ الفاظ اور ظاھری عبارت کا ۔[3]

منشأ و قانون کے خلاف ایک مشہور حیلہ یہ ھے کہ مورث اپنے وارث کو حق وراثت سے محروم کرنے کی غرض سے یہ اقرار کرے کہ اس کا مال دوسرے کی ملکیت ھے ۔ اس قسم کے اقرار کی تنقید مورث کے حق میں تو اس کی زندگی میں ھوگی اور وارثوں کے حق میں اس کے مرنے کے بعد موثر ھوگا ۔ نیز مجلہ کی رو سے[4] ورثاء مورث کے اقرار کی تردید کرنے کے لیے کوئی عدالتی کار روائی نہیں کر سکتے ۔

لیکن لبنان میں قوانین جدیدہ کے اجرا کے بعد یہ قانون بدل گیا ھے ۔ چنانچہ اگر یہ قانونی حیلہ گری محض وارث کو حق وراثت سے محروم کرنے کی

---

[1] دیکھو اعلام الموقعین جلد ۳، صفحہ ۱۴۹-۱۵۲ ۔

[2] صحیح بخاری کتاب الحیل، دیکھو شرح عینی (جلد ۲۷، صفحہ ۱۰۸ اور اس کے بعد) ۔

[3] دفعہ ۲ و ۳ ان دفعات کی تشریح عنقریب آئے گی ۔

[4] دفعہ ۱۹۵۳ اور اسی طرح دفعہ ۱۶۵۲ میں وارث اور مورث دونوں متکلم واحد کے حکم میں شمار کیے جائیں گے ۔

غرض سے اختیار کی جائے تو وارث کو حق ہوگا کہ اقرار متوفی کے برخلاف اپنا حق وراثت ثابت کرنے کے لیے عدالتی کارروائی کرے۔[1]

یہ قانونی اصلاح ان مسلمان فقہاء کے مذہب کے مطابق ہے جو حیل شرعی کی حرمت کے قائل ہیں۔ چنانچہ ابن قیم نے ایسے حیلہ کو حرام قرار دیا ہے جس کے ذریعہ وارث کو اس کے حق سے محروم کرنے کی تدبیر کی جائے اور اس قسم کے ناجائز حیلوں کی کئی مثالیں پیش کی ہیں۔ ایک یہ کہ مورث وارث کو حق وراثت سے محروم کرنے کی غرض سے اپنے مرض‌الموت میں یہ اقرار کرے کہ مال دوسرے کی ملکیت ہے اور دوسری مثال یہ کہ متوفی اپنے مرض‌الموت میں اپنی بیوی کو وراثت سے محروم[2] کرنے کے لیے یہ کہے کہ ''میرے مرنے سے ایک گھنٹہ پہلے تجھے تین طلاق۔''

مذکورہ بالا بیان سے یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ فقہاء حنفیہ اور بعض متاخرین شافعیوں کے نزدیک شرعی حیلے جائز ہیں۔ محمد بن حسن شاگرد ابو حنیفہ کے نزدیک مکروہ اور امام شافعی، امام مالک، امام حنبل اور ان کے مقلدین کے نزدیک حرام ہیں۔

مذکورہ حالات میں اگر ہم بلا تفصیل مذاہب مجمل طور پر یہ کہ دیں کہ اسلام کی رو سے خلاف شرع حیلہ‌گری جائز ہے تو صحیح نہ ہوگا کیونکہ شرعی حیلے اگر مذاہب اسلامی میں سے ایک یا دو کے نزدیک جائز ہیں تو باقی مذاہب اسلامیہ میں ممنوع ہیں اور ان مذاہب اسلامیہ نے شرعی حیلوں کی حرمت ثابت کرنے کے لیے بہت سے دلائل شرعیہ نیز اسلاف

---

[1] یہ قانون اصول المحاکمات المدینہ کی دفعہ ۵۵۳ پر قیاس کرتے ہوئے دیکھو لبنان کے محکمات اپیل کے فیصلہ کی دو قرار دادیں نمبر ۱۳ مجریہ ۶ فروری ۱۹۴۰ء اور قرار داد نمبر ۴۷ مجریہ ۲۴ فروری ۱۹۴۱ء۔

[2] دیکھو اعلام الموقعین جلد ۳، صفحہ ۱۵۳ و ۲۵۸۔

کی مستند اور عملی مثالیں پیش کی ہیں۔[1]

---

[1] حیل شرعی کی حرمت کے دلائل شرعیہ اور مستند نظائر کو ہمارے رفیق کار پروفیسر جان باز اطروحہ نے فرانسیسی زبان میں لیون یونیورسٹی سے ڈاکٹر فی القانون کی ڈگری حاصل کرنے کے لیے لکھا اور Essai Sur La fraud a La Loi en droit Musulman کے عنوان سے تصنیف کیا ہے۔ گویا وہ شرع اسلامی میں قانونی حیلے کے مضمون پر ایک رسالہ ہے (جو پیرس، سیرای ۱۹۳۸ء میں طبع ہؤا)۔ یہ رسالہ حیلہ سازی کے موضوع پر غیر ملکی مختلف قوانین کی قیمتی تحقیقات پر مشتمل ہے اور اس میں مذاہب اسلامیہ میں سے صرف مذہب حنفی کی تحقیق و تشریح کی گئی ہے۔ فاضل موصوف نے اپنے رسالہ مذکورہ کے صفحہ ۳۹۶ میں یہ نتیجہ نکالا ہے کہ خلاف شرع حیلہ گری جو فقہاء اسلام نے جائز قرار دی ہے، ان ممالک کے لیے غور طلب ہے جو ہمیشہ شرع اسلامی پر عمل پیرا رہے ہیں، در آں حالیکہ وہ ممالک قانونی پہلو سے فرانسیسی ثقافت اور معاشرت سے بھی بہت متأثر ہیں۔ ہمارے خیال میں اگر فاضل موصوف کا یہ بیان صحیح بھی تسلیم کر لیا جائے تو بھی حیل شرعی کی اجازت صرف مذہب حنفی کے ساتھ مخصوص ہے کیونکہ باقی مذاہب اسلامیہ نے پیشتر اس کے کہ وہ کسی غیر اسلامی ثقافت سے متأثر ہوئے ہوں، ہمیشہ حیل شرعی کو ناجائز ہی قرار دیا ہے۔

فصل سوم

براہ راست قانون سازی

بادشاہ وقت کی قانون سازی کا جواز

ہم پہلے بیان کر چکے ہیں کہ شرع اسلامی عبادات اور معاملات دونوں پر مشتمل ہے اور سب سے پہلا قانون ساز اللہ تعالیٰ ہے جس نے قرآن کریم میں یا آنحضرت صلعم کی زبان مبارک پر قانون نازل فرمایا اور یہ کہ شرع اسلامی بنیادی اعتبار سے قانون الہی ہے ۔ یہ قانون الہی ان مغربی قوانین اور جدید قوانین سے مختلف ہے جو حکومتوں کے وضع کردہ ہیں ۔

باوجودیکہ شرع اسلامی قانون الہی ہے پھر بھی اسلامی حکومتوں کی تاریخ سے ثابت ہوتا ہے کہ رفاہیۃ عامہ کے پیش نظر خلفاء یا مسلمان بادشاہوں نے براہ راست قانون سازی یا بذریعہ اجتہاد قانون سازی میں کبھی تأمل نہیں کیا ۔

اس قسم کی قانون سازی کا جواز اور عوام کے لیے اس کا واجب العمل ہونا کتاب، سنت اور اجماع تینوں دلیلوں سے ثابت ہے ۔

دلیل قرآنی ــ آیۃ کریمہ : أطیعوا اللہ و أطیعوا الرسول و اولی الأمر منکم ”[1] یعنی اطاعت کرو اللہ کی، اللہ کے رسول کی اور مسلمان حاکم وقت کی۔ یہاں طبعی طور پر اولی الامر سے مراد خلفاء و سلاطین اسلام ہیں ۔

سنت میں یہ احادیث صحیحہ مذکور ہیں : ”من اطاعنی فقد اطاع اللہ ومن عصانی فقد عصی اللہ ومن یطع الامیر فقد اطاعنی ومن یعصی الامیر فقد عصانی۔ أسمعوا واطیعوا و ان استعمل علیکم عبد حبشی کان راسہ زبیبۃ ۔ من کرہ من

---

[1] سورہ نساء (۴) ۵۹ ۔

امیرہ شیأ فلیصبر علیہ فانہ لیس احد من الناس خرج من السلطان شبراً فمات علیہ الامات میتۃ جاھلیۃ ألا من ولی علیہ وال فرآہ یاتی شیأ من معصیۃ اللہ، فلیکرہ ما یاتی من معصیۃ اللہ ولا ینزعن یداً من طاعۃ"[1] یعنی جس نے میری اطاعت کی اس نے خدا کی اطاعت کی اور جس نے میری نافرمانی کی اس نے اللہ کی نافرمانی کی اور جس نے حاکم وقت کی اطاعت کی اس نے میری اطاعت کی اور جس نے حاکم وقت کی نافرمانی کی اس نے میری نافرمانی کی۔ سنو اور اطاعت کرو اگرچہ تم پر کوئی حبشی غلام ھی حاکم کیوں نہ بنا دیا جائے جس کا سر منقی کی طرح (سیاہ) ھو۔ جس شخص کو حاکم وقت کی کوئی برائی معلوم ھو تو صبر سے کام لے کیونکہ جس شخص نے سلطان کی ذرا سی بھی نافرمانی کی اور وہ مر گیا تو وہ جاھلیت کی موت مرا۔ یاد رکھو جس پر کوئی حاکم مقرر ھو اور وہ حاکم وقت کو خدا کی نافرمانی کرتے دیکھے تو اسے دل سے برا سمجھے لیکن اپنا ھاتھ اس کی اطاعت سے نہ کھینچے۔

لہذا حاکم وقت کی براہ راست قانون سازی بالاجماع جائز ھے کیونکہ مسلمان خلفاء نے ایسے بہت سے مسائل میں اجتہاد کیا جو انھیں وقتی ضروریات کے لحاظ سے پیش آئے اور چونکہ ان کا اجتہاد اجماع کے ذریعہ قبول کر لیا گیا اسی لیے وہ شرع اسلامی کا جزو بن گیا۔

براہ راست قانون سازی کے اسباب اور صورتیں

بادشاہ وقت کی طرف سے قانون سازی کا زیادہ تر یہ سبب ھؤا کہ جب انھیں معاشرہ کے مسائل عصریہ حل کرنے کے لیے قرآن و حدیث میں کوئی حکم نہ ملتا تھا تو حسب ضرورت قانون وضع کر لیتے تھے۔ خصوصاً مملکت کے امور انتظامی کے لیے جیسے مختلف محکمات کا قائم کرنا، محصولات کی تشخیص، خراج کی وصولی، جیل خانوں کی تنظیم وغیرہ ایسے امور انتظامی جن کی ضرورت پیش آتی تھی اور وہ پہلے مروج نہ تھے۔

---

[1] یہ بخاری اور مسلم کی حدیث ھے ان دونوں کتابوں میں تبدیلی الفاظ کے ساتھ اسی مضمون کی دوسری احادیث بھی ھیں۔ دیکھو صحیح بخاری مع شرح عینی جلد ۱۴، صفحہ ۲۲۲ و جلد ۲۴، صفحہ ۲۲۴ و ۲۷۸ اور دیکھو صحیح مسلم (جلد ۶، صفحہ ۱۳-۲۴)۔

اسی قسم کے قانون کی ایک قسم وہ ہے جو ''سیاست شرعیہ'' (قانون تعزیرات) کے نام سے مشہور ہے جس میں محتسب کے فرائض بھی شامل ہیں۔ ان قوانین کو بادشاہ، امام وقت اور صوبوں کے گورنر مصلحت عامہ کے خیال سے وضع کرتے تھے اور ان کے ذریعہ سے لوگوں کے معاملات کا بندوبست کرتے تھے اور رعایا کو پر امن رکھنے کی تدابیر کرتے تھے اور مجرموں کی اصلاح و تربیت کے لیے انھیں قید، جلا وطنی اور قتل کی مختلف سزائیں دیتے تھے۔[1]

اس کے علاوہ خلفاء سیاست شرعی اور مصلحت عامہ کے پیش نظر قرآن اور حدیث کے بعض احکام تبدیل کرنے میں بھی پس و پیش نہ کرتے تھے۔ ان تبدیلیوں کی مثالیں ہم سابقات عمر میں بیان کر چکے ہیں۔ مثلاً قحط کے زمانے میں چور کا ہاتھ کاٹنے کی سزا کو موقوف کر دینا، صدقات میں سے مؤلفۃ القلوب کا حصہ موقوف کر دینا حالانکہ وہ قرآن کی رو سے مقرر تھا اور آپ نے زنا کی سزا جلاوطنی کو اس لیے منسوخ کر دیا کہ اسی قسم کا ایک سزا یافتہ رومیوں سے جا ملا تھا اور عیسائی ہو گیا تھا۔

شرع اسلامی خلیفۂ وقت کے مذہب اور عقائد سے بھی متأثر ہوتی رہی ہے کیونکہ خلیفہ کسی ایک مذہب کی تقلید کرنے یا ایک طریقہ اجتہاد اختیار کرنے کا حکم صادر کر دیتا تھا۔ اسلامی تاریخ میں ایسے واقعات کی مثالیں بکثرت موجود ہیں۔ چنانچہ خلفاء بنی امیہ اور بنی عباسیہ ہمیشہ ان مذاہب کی مخالفت کرتے رہتے تھے جو ان کے ذاتی عقائد اور سیاست ملکی کے خلاف ہوتے تھے۔ اگر امام مالک منع نہ فرما دیتے تو خلیفہ ابو منصور اور خلیفہ ہارون رشید نے یہ ارادہ کر ہی لیا تھا کہ لوگوں کو مذہب امام مالک کی تقلید پر آمادہ کریں۔ اسی طرح فاطمیوں نے مذہب شیعہ اسماعیلیہ، ایوبیوں نے مذہب شافعی، ایرانیوں نے مذہب شیعہ امامیہ، یمنیوں نے مذہب شیعہ زیدیہ، وہابیوں نے مذہب حنبلی اور عثمانیوں نے مذہب حنفی پھیلانے کی کوشش کی۔

ہم نے یہ بھی دیکھ لیا ہے کہ عثمانی خلیفہ نے وہ قوانین کیسے بنا لیے جن کا ذکر ہم پچھلے باب میں کر چکے ہیں۔ ان میں سے بعض قوانین تو

---

[1] دیکھو مقدمہ ابن خلدون صفحہ (۱۹۶) اور دیکھو مبسوط (جلد ۲۶، صفحہ ۱۲۴)۔

مذہب حنفی کے مطابق بنائے گئے جیسے ''مجلۃ الاحکام العدلیۃ'' اور بعض قوانین یورپ کے قوانین سے ماخوذ ہیں جیسے قانون جزا و سزا، قانون تجارت اور عدالتوں کا قانون اساسی۔

ان حالات نے حکومت کو مجبور کر دیا کہ وہ فتووں اور مجتہدین کی عملی طور پر نگرانی کرے۔ چنانچہ مجلہ میں مذکور ہے کہ اگر حکومت کسی مسئلہ میں ایک مجتہد کی رائے کے مطابق یہ سمجھ کر حکم صادر کر دے کہ وہ مصلحت وقت اور رفاہیۃ عامہ ہر دو کے لحاظ سے بہتر ہے تو پھر حکومت کو کسی دوسرے مجتہد کی رائے کے مطابق حکم جاری کرنے کا اختیار نہ ہوگا جو پہلے مجتہد کی رائے کے خلاف ہو اور اگر وہ حکم جاری کر دے گا تو قابل نفاذ نہ ہوگا۔[1]

اسی مضمون پر مجلہ کی کمیٹی نے اپنی اس قرارداد کو ختم کیا ہے جو اس نے صدر اعظم کی وساطت سے خلیفہ عثمانی کے سامنے پیش کی اس کی عبارت یہ ہے: ''جب امام المسلمین اجتہادی مسائل میں کسی مسئلہ پر عمل کرنے کا حکم دے دے تو اس پر عمل کرنا واجب ہوگا اور جب یہ قرارداد خلیفہ کی منظوری حاصل کر لے تو مجلہ کی پیشانی کو خلیفہ ہمایونی کے دستخط سے مزین کیا جائے گا اور حکم تو حاکم ہی کو سزاوار ہے۔''

خلیفہ کے خصوصی اختیارات کے حدود

دور جدید کی حکومتوں میں مخصوص مجالس قانون ساز ہوتی ہیں جیسے پارلیمنٹ وغیرہ جن کا کام صرف قانون سازی ہوتا ہے اور رئیس مملکت کو صرف انہیں شائع کرنے اور نافذ کرنے کا اختیار ہوتا ہے۔ لیکن اسلامی حکومتوں میں اس کے برعکس عمل در آمد تھا ان میں ہر قسم کا اقتدار اعلیٰ صرف بادشاہ ہی کو حاصل ہوتا تھا۔ چنانچہ اصلاحات ما بعد سے پہلے خلیفہ عثمانی محض اپنے ارادے سے قوانین جاری کرتا تھا۔

باوجود ان غیر محدود اختیارات کے خلیفہ عام طور پر قوانین کا اجرا اپنی ذاتی رائے سے نہیں کرتا تھا بلکہ وہ احکام شرع اور عدل و انصاف کے اصول کا پابند ہوتا تھا اور جن مسائل کے لیے قرآن و حدیث میں کوئی قطعی حکم نہ ملتا تھا ان میں وہ فقہاء اور علماء سے مشورہ کرتا تھا۔

---

[1] دفعہ ۱۸۰۱ کا آخری فقرہ۔

شرع اسلامی میں حاکم وقت کی اطاعت کے لیے یہ شرط ہے کہ وہ شریعت اور عدل و انصاف کے اصول کا پابند ہو اور اس شرط کے ضروری ہونے کی حدیث شریف میں بہت سی مثالیں موجود ہیں جیسے ''انما الطاعۃ فی المعروف'' یعنی بے شک حاکم وقت کی اطاعت صرف نیک کاموں ہی میں کرنی چاہیے ''السمع والطاعۃ حق مالم یؤمر بالمعصیۃ فأذا أمر بمعصیۃ فلا سمع ولا طاعۃ''[1] یعنی حاکم کے اسی حکم کی اطاعت ضروری ہے جو معصیت کے لیے نہ دیا گیا ہو اور جب کوئی حکم معصیت کے لیے دیا جائے تو اس کی تعمیل ضروری نہیں ''لا طاعۃ لمخلوق فی معصیۃ الخالق''[2] یعنی بندہ پر ایسے حکم کی تعمیل فرض نہیں جس میں خدا کی نافرمانی ہوتی ہو۔

یہاں ہم سنیوں کے خلیفہ اور شیعوں کے امام کا فرق بتاتے ہیں۔ شیعہ امامیہ کے نزدیک امام زمین پر خدا کا جانشین ہوتا ہے[3] اور خلیفہ سنیوں کے نزدیک امت میں نبی صلعم کا جانشین ہوتا ہے۔[4] اس فرق کا حاصل نتیجہ یہ ہے کہ شیعہ کے نزدیک امام کی اطاعت فرض ہے اور وہ گناہ سے معصوم ہوتا ہے[5]۔ لیکن سنیوں کے نزدیک خلیفہ معصوم نہیں ہوتا اور اس کی اطاعت صرف نیک کاموں میں ضروری ہے، معصیت کے کاموں میں نہیں۔[6]

سلطان وقت کے شرعی اختیارات کے مقررہ حدود اور شرائط میں سے ایک شرط یہ بھی ہے کہ وہ انتظامی امور میں اہل بصیرت سے مشورہ لے

---

[1] یہ تمام حدیثیں یا ان کی ہم معنی حدیثیں باختلاف الفاظ بخاری اور مسلم نے روایت کی ہیں۔ دیکھو صحیح بخاری اور اس کی شرح عینی (جلد ۱۷، صفحہ ۳۱۴ اور جلد ۱۴، صفحہ ۲۲۱) اور دیکھو صحیح مسلم (جلد ۶، صفحہ ۱۵)۔

[2] یہ حدیث سیوطی نے اپنی کتاب جامع الصغیر میں روایت کی ہے (نمبر ۹۹۰۳) امام احمد بن حنبل کی مسند اور حاکم کی مستدرک سے نقل کرتے ہوئے۔

[3] دیکھو اصول الکافی تالیف کلینی صفحہ ۶۹۔

[4] دیکھو مقدمہ ابن خلدون صفحہ ۱۶۶۔

[5] دیکھو کتاب الملل والنحل تالیف شہرستانی مع حاشیہ ابن حزم (جلد ۱، صفحہ ۱۵۱)۔

[6] دیکھو مجامع اور اس کی شرح منافع صفحہ ۳۳۰۔

اس آیۃ کی رو سے ''وشاورھم فی الأمر فأذا عزمت فتوکل علی اللہ'' یعنی اے رسول معاملات میں مسلمانوں سے مشورہ لیتے رہا کیجیے پھر جب آپ عزم بالجزم کر لیں تو اللہ پر بھروسہ رکھیں ''وامرھم شوریٰ بینھم''[1] یعنی مسلمانوں کا معاملہ باھمی مشورہ سے طے ھونا چاھیے - بخاری نے روایت کی ھے کہ نبی (صلعم) بعض معاملات میں صحابہ کرام سے مشورہ فرمایا کرتے تھے اور آنحضرت صلعم کے بعد أئمہ مجتہدین ایسے جائز معاملات میں جن کے لیے قرآن و حدیث میں کوئی ایسا حکم نہ ملتا تھا جسے اساس قرار دے سکیں تو وہ حضرات دیانت دار اھل علم سے مشورہ لیتے تھے-[2] عمر بن خطاب کے بارے میں خاص طور پر مذکور ھے کہ وہ ان لوگوں میں سب سے زیادہ مشہور تھے جو احکام و اجتہاد میں دوسروں سے استصواب رائے کرتے تھے-[3]

---

[1] سورۃ آل عمران (۳) ۱۵۹، سورۃ شوریٰ (۴۲) ۳۸ -

[2] دیکھو شرح عینی بخاری پر (جلد ۲۵، صفحہ ۷۸ و ۷۹) اور دیکھو صحیح مسلم (جلد ۵، صفحہ ۱۵۷) -

[3] دیکھو اعلام الموقعین (جلد ۱، صفحہ ۲۰) -

فصل چہارم

رسم و رواج

عادت یعنی رواج عام

جو طریقہ تمام لوگوں میں یا ایک فرقہ میں مروج ہو وہ عادت یا رواج کہلاتا ہے ۔ اقوام عالم کے نشو و ارتقاء کی تاریخ میں اور ان کی اجتماعی زندگی اور تمدن کے تمام گوشوں میں رسم و رواج کا نمایاں حصہ رہا ہے ۔ اس بارے میں دو چیزیں سب سے زیادہ اثر انداز ہوتی ہیں : ایک ملکی آب و ہوا اور دوسری قومی خصوصیات ۔[1] قومی عادات اور رسم و رواج تقلید کے ذریعہ سے قوت پکڑتی ہیں اور پھیلتی ہیں اور حقیقت تو یہ ہے کہ تقلید[2] ہی تمدن و معاشرت کو قوموں میں نسلاً بعد نسلٍ باقی رکھتی ہے ۔

رسم و رواج کئی قسم کے ہوتے ہیں ۔ بعض وہ جو عملی زندگی اور حقوق انسانی سے متعلق ہوتے ہیں اور بعض وہ جو اخلاق و آداب سے تعلق رکھتے ہیں ۔ بعض وہ جو لباس اور طرز زندگی کو ممتاز کرتے ہیں اور بعض وہ جن کا مطلب سوائے تسلی اور تسکین کے اور کچھ نہیں ہوتا ۔[3]

رسم و رواج بھی دیگر حالات معاشرہ کی طرح ملک و زمانہ کے ساتھ ساتھ بدلتے رہتے ہیں ۔ چنانچہ ہر زمانہ اور ہر جگہ رسم و رواج کی صورتیں بدلتی رہی ہیں ۔

---

[1] دیکھو اسی مضمون پر مونیسکیو کی کتاب روح الشرائع (جزء اول ، جلد ۱۴) اور دیکھو کتاب Cursus der Institionen, 1893 Leipzig (مقدمہ میں) تالیف بوختا Puchta اور دیکھو کتاب سافینی Savigny System des heutigen romischen Rechts.

[2] دیکھو کتاب Les Lois de l'imitation تالیف تارڈ Tarde

[3] جیسے امریکہ کے بعض صوبوں میں ملکی رواج ۔

جیسا کہ شاطبی نے اپنے زمانہ میں ننگے سر کے بارے میں کہا ہے کہ ننگے سر کا رواج در اصل ملک کے لحاظ سے مختلف ہے۔ چنانچہ مشرقی ممالک میں ننگے سر رہنا اہل شرافت کے نزدیک معیوب ہے اور مغربی ممالک میں معیوب نہیں۔ گویا ننگے سر رہنا اہل مشرق کے نزدیک ثقاہت کے منافی ہے اور اہل مغرب کی نظر میں ثقاہت کے خلاف نہیں۔[1]

اسی طرح آج کل بعض ملکوں میں منگنی کی انگوٹھی کے بارے میں رواج یہ ہے کہ نکاح سے پہلے دائیں ہاتھ میں پہنتے ہیں اور نکاح کے بعد بائیں ہاتھ میں مگر بعض ملکوں میں اس کے برعکس رواج ہے۔ نیز فرانس کے مزدور طبقہ کے نزدیک مخادنہ یعنی خفیہ دوستی[2] وصی کو حق وصیت سے اس لیے محروم نہیں کرتی کہ وہ ان کے نزدیک اخلاق ذمیمہ میں شمار نہیں کی جاتی[3] جب کہ دیگر لوگوں کے نزدیک صورت اس کے برعکس ہے۔

ارتقاء قومی کے اوائل میں رسم و رواج ہی کے ذریعہ معاشرہ کی مختلف صورتیں پیدا ہو گئیں اور یہی رسم و رواج، مذہب، اخلاق اور معاملات دنیاوی کی بنیاد تھے جب عدالتیں قائم ہو گئیں اور قوانین کی تدوین مکمل ہو چکی تو رسم و رواج کی اہمیت بتدریج کم ہوتی گئی۔ حتیٰ کہ دور حاضرہ کے معاشرہ میں تو ان کا حصہ بہت ہی کم نظر آتا ہے۔

رومی قوانین کی تاریخ میں قانون کا اصلی ماخذ رسم و رواج ہی تھا۔ سب سے پہلے رسم و رواج کو بارہ تختیوں پر لکھا گیا اور یوستنیانوس کے عہد تک وہی قانون جاری رہا۔ اس کا مقولہ تھا کہ قانون غیر مدون رسوم و عادات سے ماخوذ ہے جس پر رواج عام[4] پسندیدگی کی مہر ثبت کر دیتا ہے۔

جیسا کہ ہم پہلے بیان کر چکے ہیں فرانس کے شمالی صوبوں میں رسم و رواج ہی ملک کا قانون تھا۔ لہذا ان صوبوں کو ''شریعۃ عرفیۃ''

---

[1] دیکھو موافقات (جلد ۲، صفحہ ۲۸۶)۔

[2] داشتہ کے ساتھ رہنا سہنا۔

[3] اسی اجتہاد کے مطابق محکمہ اپیل نے اپنی رویۃ میں (Douai) فیصلہ کیا ہے جو ۱۱ اپریل ۱۹۳۸ء کو جاری ہؤا۔ دیکھو مجلۃ سیرای ۱۹۳۸ء قسم دوم (صفحہ ۲۱۵-۲۱۶)۔

[4] ماخوذ از کتاب الاحکام ''تالیف یوستنیانوس (Institutes 1, 2, 9 Ex non script Jus venit, quod usus comprabavit.)

ممالک کہتے تھے ۔ مگر اس کی اہمیت قانون نیپولین اور دیگر قوانین کی تدوین کے بعد کم ہو گئی اور اب رواج کا اثر صرف چند تجارتی قوانین میں باقی رہ گیا ہے۔[1] اسی لیے آج کل فرانس کے بہت کم علماء قانون شریعۃ عرفیۃ پر قلم اٹھاتے ہیں۔[2] لیکن انگلستان اور امریکہ میں جیسا کہ ہم پیشتر بیان کر چکے ہیں عرف عام بھی[3] قانون سازی کے اصول اساسی میں شمار ہوتا ہے ۔ البتہ عدالتی فیصلوں میں پرانے رسم و رواج کو بحیثیت نظائر و امثال نظر انداز نہیں کیا جاتا ۔

حاصل کلام یہ کہ اقوام عالم کے قوانین کی تاریخ میں رسم و رواج کا بڑا حصہ ہے ، اگرچہ پہلے کی نسبت دور جدید کے قانون میں رسم و رواج کی اہمیت بہت کم ہے پھر بھی قوانین جدیدہ میں انہیں کسی حالت میں بھی نظر انداز نہیں کیا جا سکتا ، کیونکہ جو رسم و رواج قوانین کی تدوین سے پہلے دستور العمل تھے جدید قوانین بھی در اصل انہیں کا نقش ثانی ہیں اور اسی ترمیم کی مختلف صورتیں ہیں جو رسم و رواج میں اب تک ہوتی رہی ہیں اور یہ سلسلہ یونہی جاری رہے گا یہاں تک کہ ماضی و حال اور حال و مستقبل کو ایک ہی شیرازہ میں منسلک کر دے گا ۔

اسلامی قانون سازی پر رسم و رواج کا اثر

اسلام سے پہلے سے قدیم روایات اور رسم و رواج ہی عربوں کے تمدن اور معاشرت کی بنیاد تھے کیا بلحاظ دیانت داری و اخلاق کے اور کیا بلحاظ معاشیات و تجارت ۔ نیز دیگر معاملات دنیاوی کے لیکن یہ بات اب تک معلوم نہ ہو سکی کہ انہوں نے اپنے رسم و رواج کو مدون کیا تھا یا نہیں ۔

جب اسلام ظاہر ہؤا تو قرآن و حدیث کے احکام ہی پر قانون سازی کی بنیاد رکھی گئی اور رسم و رواج کی اہمیت بہ نسبت پہلے کے کم ہو گئی ۔ بہر صورت علماء اصول کے نزدیک رسم و رواج کسی دلیل شرعی کی حیثیت تو نہیں رکھتے تاہم مختلف راستوں سے اسلامی قانون سازی میں داخل ضرور ہو گئے ۔ مثلاً :۔

---

[1] جیسے حلوان (راشن یا بخشش Pourboir) ملازمین کو بخشش دینے کا پرانا اور اختیاری رواج لیکن اب وہ واجب العمل ہے ۔

[2] دیکھو فرانسو جینی Francois Geny.

[3] Common Law.

(۱) بعض آیات قرآنی خصوصاً بعض احادیث رواج پر مبنی ھیں جیسے گیہوں اور جو کہ یہ دونوں اناج پہلے ناپ کر فروخت کیے جاتے تھے اور یہ ایک قدرتی امر ھے کہ جب احکام عرف عام پر مبنی ھوں تو وہ اپنے مفہوم و معنی کے اعتبار سے بھی عرف عام کے تابع رھتے ھیں جیسے کہ مسائل دیت (خوں بہا) و قسامت (قسم لینا) ھیں ۔

(۲) سنت تقریریہ نے عربوں کے بہت سے رواجات کو برقرار رکھا ھے یعنی نبیٔ کریم صلعم نے بعض پسندیدہ عادات پر اپنی خاموشی کے ذریعہ رضامندی کا اظہار فرمایا ۔ چنانچہ وہ رسوم و عادات مسنون رواجات کا جز بن گئی ھیں ۔

(۳) پہلے ضمناً گزر چکا ھے کہ امام مالک نے نص صریح نہ ھونے کی صورت میں اھل مدینہ کے عمل کو اجماع اور دلیل شرعی شمار کیا ھے ۔ اھل مدینہ کا دستور العمل وھی پرانے اور نئے رواجات تھے جو اس تجارتی شہر کے لوگوں میں مروج تھے ۔

(۴) جب بمقتضاے ضرورت نئے رسم و رواج پیدا ھوگئے یا جب عرب اپنی فتوحات کے دوران میں ان رواجات سے روشناس ھوئے جن سے پہلے واقف نہ تھے اور قرآن و حدیث کا کوئی حکم اس کے خلاف بھی نہ پاتے تو انھیں اختیار کر لیتے تھے پھر وھی رواجات یا تو اجماع مجتہدین کے ذریعہ یا دوسرے دلائل شرعی مثلاً استحسان اور استصلاح کے ذریعہ اسلامی قانون میں داخل ھو گئے ان کی وضاحت ھم پہلے کر چکے ھیں۔ نیز تغیر احکام کے اصول، تبدیلی نص کے بارے میں مختلف اقوال اور ان میں رواجات کی اھمیت کا بیان پہلے گزر چکا ھے ۔

اسلام کے فروعی احکام پر رواجات کا اثر

عرف و عادت دونوں لفظ ھم معنی ھیں ۔ عادت یا رواج کی تعریف اس تعریف کے مطابق جو ابن نجیم نے ھندی سے روایت کرتے ھوئے شرح مغنی میں کی ھے یہ ھے : ”عبارة عما یستقر فی النفوس من الأمور المتکررة المقبولة عند الطباع المسلیمة“[1] یعنی رواج سے مراد روزمرہ کے وہ معاملات ھیں جو ذوق سلیم کے نزدیک پسندیدہ ھوں اور دل میں گھر

[1] دیکھو کتاب الاشباہ والنظائر صفحہ ۳۷ ۔

کر جائیں ۔ خواہ وہ معاملات عام ہوں اور تمام ملکوں کے باشندوں کا دستور العمل ہوں یا خاص ہوں اور کسی خاص ملک یا خاص فرقہ کا دستور العمل ہوں ۔ دونوں قسم کے رواجات شرع اسلامی میں معتبر ہیں ۔

اسی اصول کے مطابق قواعد کلیہ میں مذکور ہے کہ ''العادۃ محکمۃ'' یعنی رواج فیصلہ کن چیز ہے ۔ یہ قاعدہ انہی چار قاعدوں میں سے ایک ہے جو قاضی حسین[1] کے قول کے مطابق فقہ کی بنیاد ہیں ۔[2] اسی قاعدہ کو مجلہ میں نقل کرتے ہوئے یوں وضاحت کی گئی ہے ''العادۃ محکمۃ یعنی ان العادۃ عامۃ کانت او خاصۃ تجعل حکماً لاثبات حکم شرعی'' یعنی رواج خواہ عام ہو یا خاص کسی حکم شرعی کو ثابت کرنے کے لیے فیصلہ کن ضابطہ ہے (دفعہ ۳۶) ۔

فقہاء کا اجماع اس امر کی دلیل ہے کہ امور شرعیہ میں رواج معتبر ہے اور یہ اجماع اسلام کے سابقہ فیصلوں پر مبنی ہے جیسے صحابہ کا قول ''ما رأہ المسلمون حسناً فھو عند اللہ حسن''[3] یعنی جو بات عام مسلمانوں کے نزدیک اچھی ہے وہ خدا کے نزدیک بھی اچھی ہے ۔ اسی طرح بخاری نے روایت کی ہے کہ قاضی شریح نے عمر بن خطاب کے عہد میں سوت کاتنے والوں سے فرمایا ''سنتکم بینکم''[4] یعنی تمہارا دستور و رواج تم میں باقی رکھا جائے گا ۔

فقہ کی کتابوں میں رواج کو ضابطہ شرعی قرار دینے کے بارے میں دیگر قواعد کلیہ بھی موجود ہیں جن کو مجلہ میں مختصراً اور فصیح و بلیغ الفاظ میں بیان کیا گیا ہے اور جو مندرجہ ذیل ہیں :

(اول) ''استعمال الناس حجۃ یجب العمل بہا'' یعنی لوگوں کا دستور حجت ہے اور اس پر عمل واجب ہے (دفعہ ۳۷) یہی قاعدہ مجامع میں تلویح

---

[1] وہ ابو علی حسین بن محمد بن احمد مروزی (متوفی ۴۶۲ھ) ہیں ۔ روایت از وفایات الاعیان لابن خلکان (جلد ۱، صفحہ ۱۳۵) ۔

[2] اسی تاج الدین سبکی نے جوامع الجوامع میں ذکر کیا ہے دیکھو اس کی شرح تالیف محلی مع حاشیتہ البنانی (جلد ۲، صفحہ ۳۷۳) ۔

[3] اس کی تخریج پہلے گزری ۔ یہ حدیث نہیں جیسا کہ بعض حنفیوں نے گمان کیا ہے بلکہ وہ عبداللہ بن مسعود کا قول ہے ۔

[4] دیکھو بخاری مع اس کی شرح عینی (جلد ۱۲، صفحہ ۱۶) ۔

سے نقل کیا گیا ہے۔[1]

(دویم) ''المعروف عرفاً کالمشروط شرطاً'' یعنی جس طرح مشروط میں شرائط کی پابندی ناگزیر ہوتی ہے اسی طرح دستور میں رواج عام کی پابندی ضروری ہے (دفعہ ۴۳)۔ یہ قاعدہ فتاویٰ ظہیریہ سے ماخوذ ہے اور بالفاظ دیگر بھی بیان کیا گیا ہے جیسے بزازیۃ میں یوں مذکور ہے ''المشروط عرفاً کالمشروط شرعاً'' یعنی رواجی پابندی شرعی پابندی کی مانند ہے۔ مجامع میں یہ الفاظ ہیں ''العادۃ المطردۃ تنزل منزل الشرط''[2] یعنی عام رواج شرط کی مثل تصور کیا جائے گا۔

(سویم) ''المعروف بین التجار کالمشروط بینھم'' یعنی تاجروں کے درمیان دستور عام کو وہی حیثیت حاصل ہے جو ان کے عہد و پیمان کو حاصل ہے (دفعہ ۴۴) یا بالفاظ قنیۃ ''المتعارف بین التجار کالمشروط''[3] یعنی تاجروں کا عام رواج قانونی حیثیت رکھتا ہے۔

(چہارم) ''التعیین بالعرف کالتعیین بالنص'' یعنی عرف عام کا فیصلہ نص کے فیصلے کے مانند ہے (دفعہ ۴۵) اور مبسوط میں یہ عبارت ہے کہ ''الثابت بالعرف کالثابت بالنص''[4] یعنی جو چیز رواج سے ثابت ہو وہ ایسی ہے جیسی نص سے ثابت ہوئی۔

رواج کی شرطیں

رواج کو معیار شرعی قرار دینے کے لیے چند شرائط ضروری ہیں:

(اول) جیسا کہ رواج کی تعریف میں بتایا گیا ہے یہ ضروری ہے کہ رواج طبائع سلیمہ کے نزدیک پسندیدہ ہو یعنی وہ قرین عقل ہو اور ذوق سلیم یا رائے عامہ اس کی تائید کرتی ہو۔

(دوم) وہ رواج عام ہو اور دائر و سائر ہو۔ کتاب الاشباہ والنظائر[5] کے قاعدہ کلیہ اور مجلہ میں مذکور ہے ''انما تعتبر العادۃ اذا اضطردت او غلبت''

---

[1] دیکھو منافع صفحہ ۳۰۸۔
[2] دیکھو ذات المصدر صفحہ ۳۴۳۔
[3] جیسا کہ ابن عابدین نے اپنے رسالہ نشرف العرف میں ذکر کیا ہے صفحہ ۱۵۔
[4] دیکھو ذات المصدر صفحہ ۴۔
[5] دیکھو اشباہ لا بن نجیم صفحہ ۳۷۔

یعنی وہی رواج معتبر ہوگا جو مسلسل دستور العمل رہا ہو اور عام ہو چکا ہو دفعہ (۴۱) - اس اجمال کی تشریح مجلہ کی اس عبارت کے مطابق جو مجامع[1] سے منقول ہے یہ ہے ''العبرة للغالب لا للنادر'' یعنی وہ رواج معتبر ہوگا جو عام ہو چکا ہو اور نادر نہ ہو (دفعہ ۴۲) یعنی جب خرید و فروخت میں کسی چیز کی قیمت مقرر نہ کی جائے تو اس چیز کی وہی قیمت ادا کرنی پڑے گی جو ملک کے عام مروجہ سکے[2] کے مطابق ہو اور اس کے سوا کوئی خاص قیمت واجب الادا نہ ہوگی -

(سوم) وہ رواج جو پہلے سے مستند چلا آتا ہو یا بیع کے وقت موجود ہو معتبر سمجھا جائے گا اور وہ رواج معتبر نہ ہوگا جو بیع کے بعد جاری ہو-[3] چنانچہ اگر کسی چیز کی قیمت درہم یا دینار میں مقرر ہو ایسے شہر میں جہاں مختلف سکے رائج ہوں تو قیمت انہی سکوں کی صورت میں واجب الادا ہوگی جو معاملہ بیع کے وقت سب سے زیادہ رائج ہوں، نہ وہ سکے جن کا رواج بیع کے بعد ہو -

(چہارم) اگر فریقین میں سے کوئی ایسی شرط مقرر کر دے جو رواج کے خلاف ہو تو رواج معتبر نہ ہوگا کیونکہ رواج ایک ضمنی شرط ہے اس لیے وہ صریح شرط کے موجود ہوتے ہوئے معتبر نہ ہوگا -

(پنجم) مجامع میں مذکور ہے کہ ''العرف انما یکون حجة اذا لم یخالف نص الفقهاء''[4] یعنی عام رواج اسی وقت حجت بن سکتا ہے جب وہ فقہاء کے صریح حکم کے خلاف نہ ہو - اس قاعدہ کی بنا پر مذہب مختار یہ ہے کہ رواج اس وقت معتبر نہ ہوگا جب اس کے خلاف نص شرعی موجود ہو کیونکہ نص شرعی رواج سے زیادہ قوی دلیل ہے - لیکن جب نص شرعی رواج عام پر مبنی ہو تو ابو یوسف کے نزدیک رواج ہی معتبر ہوگا اور جیسا کہ ہم پہلے بیان کر چکے ہیں - ابو یوسف ہی کی رائے مجلہ میں اختیار کی گئی ہے جس کی تفصیل پہلے گزر چکی ہے -

---

[1] دیکھو منافع شرح مجامع صفحہ ۳۲۵ اور دیکھو المثل اللاتینی (Ad ea frequentius accidunt jura adaptation)

[2] دیکھو هدایة جلد ۳، صفحہ ۱۸ -

[3] دیکھو اشباہ والنظائر للسیوطی (صفحہ ۶۸) اور ابن نجیم کی (صفحہ ۴۰) -

[4] دیکھو منافع (صفحہ ۳۲۴) -

بہر حال جو رواج کہ ہمارے پیش نظر ہے اور جو شرع اسلامی میں خارجی دلیل کی حیثیت رکھتا ہے اس سے مراد وہی رواج ہے جو اصولی ہو اور معتبر دلیل شرعی کے موافق ہو۔ لیکن جو رواج دلیل شرعی کے خلاف ہو یا شرع اسلامی کی روح اس کی مصلحت اور اس کے صریح احکام کے خلاف ہو وہ قابل قبول نہیں اور اس سے شریعت محمدی کا کوئی واسطہ نہیں۔ ناجائز اور مذموم رواج کی مثالیں یہ ہیں: دیہات میں عورتوں کو میراث سے محروم کرنے کا رواج[1] اور جلدی میں حلف بالطلاق[2] کا رواج اور ان لوگوں کے نزدیک حیلہ شرعی کا رواج جو حیلہ شرعی کو جائز نہیں سمجھتے وغیرہ۔

رواج کی رو سے فیصلہ کرنے کی مثالیں

رواجی فیصلہ کی مثالیں مجلہ اور کتب فقہ میں بکثرت موجود ہیں۔ ہم یہاں وضاحت کی غرض سے صرف چند مثالیں بیان کرتے ہیں:

(مثلاً) اگر درزی سے کوئی کپڑا اجرت پر سلوایا جائے تو سوئی تاگہ رواج کی رو سے اسی کے ذمہ ہوگا۔ اسی طرح جب کوئی شخص اپنا لڑکا صنعت و حرفت سکھانے کے لیے کسی استاد کے سپرد کرے اور فریقین ایک دوسرے کے ساتھ اجرت مقرر نہ کریں تو جب لڑکا صنعت سیکھ چکے اور ایک فریق دوسرے سے اجرت طلب کرے تو ملک کے رواج کے مطابق عمل کیا جائے گا۔ چنانچہ اگر استاد کو فیس دینے کا رواج ہوگا تو جتنی فیس کا رواج ہوگا وہ استاد کو دلائی جائے گی اور اگر رواج یہ ہو کہ شاگرد کو معاوضہ دیا جائے تو رواج کے مطابق استاد سے معاوضہ دلایا جائے گا (دفعہ ۵۷۴ و ۵۶۹)۔

اسی طرح رواج کی رو سے بیع بالوفا جائز ہے یعنی ایسی بیع جس میں یہ شرط ہو کہ جب فروخت کرنے والا خریدار کو فروخت شدہ چیز کی قیمت واپس کر دے تو خریدار اسے وہ چیز واپس دے دیگا (دفعہ ۱۱۸)۔ اسی طرح رواج کی رو سے وہ معاملہ جائز قرار پائے گا جو ابن نجیم کے

---

[1] دیکھو کتاب القضاء بین البدو لعارف العارف (مطبع بیت المقدس ۱۹۳۳ء صفحہ ۱۲۵) اور دیکھو کتاب العدل البدوی Redouim Justice تالیف کینت Kennet (مطبوعہ کیمبرج ۱۹۲۵ء، صفحہ ۹۹)۔

[2] دیکھو فتاویٰ ابن تیمیہ (مطبوعہ مصر ۱۳۲۶-۱۳۲۹ھ جلد ۳، صفحہ ۲ اور اس کے بعد) اور دیکھو مجلۃ منار (۱۳۴۳ھ، صفحہ ۷۳۷-۷۴۲)۔

زمانہ میں قاہرہ کے بازاروں میں خلو الحوانیت (دوکانوں کا اخلاء) کے نام سے مروج تھا جس کی رو سے مالک کو یہ اختیار نہ تھا کہ دوکان ایک کرایہ دار سے خالی کرا کے دوسرے شخص کو کرایہ پر دے۔[1] نیز بخارا کے مشائخ نے اس بات کو جائز قرار دیا ہے کہ کوئی شخص کپڑا بننے کی مشین چلانے کو اس شرط پر دے کہ وہ آدھا نفع اسے دے گا۔ اسی طرح فقہاء حنفیہ نے رواج ہی کی بنا پر یہ جائز قرار دیا ہے کہ دودھ پلانے والی کو روٹی کپڑے پر ملازم رکھا جائے حالانکہ دونوں صورتوں میں اجرت کی صحیح مقدار معلوم نہیں۔ فقہاء نے بیان کیا ہے کہ جو چیزیں فروخت شدہ چیز کی بیع میں ضمناً داخل ہوتی ہیں وہ بھی رواج ہی پر موقوف ہیں۔ چنانچہ جو سیڑھی مکان سے علیحدہ ہو وہ اہل کوفہ کے رواج کے مطابق تو مکان کی بیع میں داخل نہ ہوگی۔ لیکن اہل قاہرہ کے رواج کے مطابق داخل ہوگی۔

اگر کسی تاجر نے کوئی چیز بغیر یہ بات طے کیے کسی کے ہاتھ فروخت کی کہ قیمت بیع کے وقت ادا کرنی ہے یا بعد میں اور تاجروں میں یہ رواج ہو کہ قیمت ہفتہ وار قسط کے حساب سے لی جائے تو خرید و فروخت کا معاملہ اسی رواج کے مطابق قرار پائے گا۔[2]

دوسری مثال: اگر کسی نے مزدوری پیشہ لوگوں جیسے دلال، حمال یا بڑھئی میں سے کسی کو بلا مزدوری طے کیے کام میں لگا دیا تو مزدور مروجہ مزدوری کا مستحق ہوگا۔[3]

بعض افعال کے معنی بھی رواج کے مطابق لیے جاتے ہیں جیسے مندرجہ ذیل دو قاعدے جو مجامع سے نقل کرکے مجلہ میں ذکر کیے گئے ہیں۔[4]

---

[1] دیکھو اشباہ کی شرح حموی (جلد ۱، صفحہ ۱۳۶-۱۳۸) اور دیکھو الخلاف فی جواز الخلو اور دیکھو فتاویٰ محمد بن ہلال حنفی اور فتاویٰ مفتی ابو سعود اور ناصرالدین لقانی مالکی وغیرہم۔

[2] جیسے ہفتہ کے روز قیمت ادا کرنے کا رواج جو شہر بیروت وغیرہ کے تاجروں میں عام ہے۔

[3] دیکھو ان مثالوں کے لیے الاشباہ والنظائر لا بن نجیم (صفحہ ۳۸-۴۱) اور دیکھو رسالہ نشر العرف لا بن عابدین (صفحہ ۲۷) اور دیکھو قواعد الاحکام للعز بن عبدالسلام (جلد ۲، صفحہ ۱۳۵) اور دیکھو تبصرۃ الحکام لا بن فرحون (جلد ۲، صفحہ ۶۵ اور اس کے بعد)۔

[4] دیکھو منافع شرح مجامع صفحہ ۳۱۹ و ۳۳۲۔

قاعدہ اول ــ ''الممتنع عادۃً کالممتنع حقیقۃً'' یعنی جو چیز عرفاً محال ہو وہ گویا حقیقۃً بھی محال ہے (دفعہ ۳۸) ۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ محال عرفی کا حکم وہی ہے جو محال حقیقی کا ۔ محال حقیقی کی مثال یہ ہے کہ کوئی شخص اپنے آپ کو اپنے سے چھوٹی عمر کے آدمی کا بیٹا بتائے اور محال عرفی کی مثال یہ ہے کہ مفلس شخص یہ دعویٰ کرے کہ بادشاہ نے اس سے ایک بڑی رقم قرض لی ہے ۔ اس مثال میں چونکہ عرفاً یہ دعویٰ غلط معلوم ہوتا ہے اس لیے وہ محال حقیقی کے مثل تصور کیا جائے گا۔[1]

دوسرا قاعدہ ــ ''الحقیقۃ تترک بدلالۃ العادۃ'' یعنی عرف عام کے سامنے حقیقت ترک کر دی جاتی ہے (دفعہ ۴۰) ۔ یعنی اگر کسی لفظ کے حقیقی معنی ترک کرکے اس کے دوسرے معنی مشہور ہو جائیں تو مشہور معنی کا اعتبار کیا جائے گا نہ کہ حقیقی معنی کا ۔ اسی پر ایک مثل ہے ''غلط مشہور خیر من صحیح مہجور''[2] یعنی جو غلط بات مشہور ہو جائے وہ اس صحیح بات سے بہتر ہے جو ترک کر دی گئی ہو ۔

---

[1] دیکھو مجلہ کی دفعہ ۱۶۹۷ ۔

[2] اسی جیسی مثل لاطینی زبان میں ہے (Via trita via tuta Communis error Facit Jus.)

فصل پنجم

شرع اسلامی کا قانون رومانی سے تعلق

اختلاف آرا

یہ موضوع کہ شرع اسلامی اور رومی قانون میں ایک رابطہ پایا جاتا ہے بہت دقیق ہے اور اس میں بہت اختلاف رائے پایا جاتا ہے۔ بعض علماء کا خیال ہے کہ شرع اسلامی رومی قانون سے متأثر ہوئی ہے اور بعض لوگوں نے اس کی تردید کی ہے اور بعض نے اس بارے میں راہ اعتدال اختیار کی ہے۔

فریق اول میں زیادہ تر مستشرقین اور علمائے مغرب داخل ہیں۔ مثلاً گولڈ سیہر نے اپنی کتاب ''محاضرات الاسلام''[1] میں اور فون کریمر نے اپنی کتاب ''تاریخ الثقافة الشرقیه فی ایام الخلفاء''[2] میں اور آیموس نے اپنی کتاب ''القانون المدنی الرومانی''[3] میں اور امیلیو بوسی نے اپنی کتاب ''الابحاث فی العلاقات بین بیز نطیة والاسلام''[4] میں اس پر بحث کی ہے۔

دوسرے فریق میں سے استاد فائز الخوری نے اپنی کتاب ''الحقوق الرومانی''[5] میں اور استاد عارف النکدی نے اپنے رسالہ ''القضاء فی الاسلام''[6] میں اور

---

[1] Goldziher, Vorlesungen uber den Islam دیکھو ترجمہ بزبان فرانسیسی Le Dogm et le loi deL'Islam مطبوعہ پیرس ۱۹۲۰ء، صفحہ ۳۹ -

[2] (Von Kremer, Cutturgeschichte des orients unter den chalifen) ویانا ۱۸۷۵ جلد ۱، صفحہ ۵۲۲ اور اس کے بعد -

[3] Amos, Roman Civil Law. صفحہ ۴۰۶-۴۱۵ -

[4] Emilis Bussi, Ricerche intorno alle relazioni Fra retratts hayzıntino et musulmano میلانو ۱۹۳۳ء -

[5] دمشق ۱۹۲۴ء صفحہ ۹-۱۲ -

[6] دمشق ۱۹۲۲ء، صفحہ ۳ -

فضیلت مآب شیخ محمد سلیمان نے اپنے رسالہ ''بای شرع محکم''[1] میں اپنی اپنی رائے بیان کی ہے۔

تیسرے فریق میں سے جناب محمد حافظ صبری نے ''کتاب المقارنات والمقابلات''[2] میں اور جناب احمد امین نے اپنی کتاب ''فجر الاسلام''[3] اور ''ضحی الاسلام[4]'' میں اور جناب ''عطیہ مصطفی مشرفۃ'' نے اپنی کتاب ''القضاء فی الاسلام بوجہ عام''[5] میں اور ڈاکٹر شفیق شحاتہ نے اپنی کتاب ''النظریۃ العامۃ للالتزام فی الشرح الاسلامی''[6] میں اس موضوع پر خامہ فرسائی کی ہے۔ علماء مذکورین کے علاوہ دیگر علماء نے بھی اپنی تصنیفات میں اس موضوع پر بحث کی ہے۔

یہاں آپ دیکھتے ہیں کہ فریق دوم و سوم کے تمام حضرات مشرقی علماء و فقہاء میں شامل ہیں۔ ان علماء نے عام طور پر فریق اول کی نسبت زیادہ دقیقہ سنجی اور دقت نظری کے ساتھ اس مسئلہ کی تحقیق کی ہے۔ ان میں بعض نے تو خوب داد تحقیق دی ہے اور بعض کسی حد تک شعور قومی سے متاثر ہوئے ہیں۔

فریق اول کے علماء سب غیر ملکی ہیں ان میں سے اکثر ایسے ہیں جنھوں نے فقہ اسلامی کا گہرا مطالعہ نہیں کیا بلکہ ان کا مطالعہ اس قدر سطحی ہے جسے علمی نقطہ نگاہ سے کافی نہیں سمجھا جا سکتا۔ اس کی مثال ''ایموس'' کا یہ قول ہے کہ ''شرع محمدی محض مشرقی رومی حکومت کا رومن لا ہے جس میں مملکت عربیہ کی سیاسیات کے لحاظ سے ترمیمیں کر دی گئی ہیں۔''[7] یہ رائے اس لیے غیر دقیع ہے کہ اول تو اس میں انتہائی

---

[1] مطبوعہ قاہرہ ۱۹۳۶ء نمبر ۳۰.....

[2] مطبوعہ مصر ۱۹۰۲ء صفحہ ۵ و ۱۸۶ -

[3] طبع ۱۹۳۳ء صفحہ ۲۹۰.....

[4] دیکھو جلد ۱، ۱۹۳۴ء صفحہ ۲۷۸ و جلد ۲، ۱۹۳۵ء صفحہ ۱۰۴.....

[5] مطبوعہ مصر ۱۹۳۹ء صفحہ ۱۱۷ اور اس کے بعد۔

[6] فرانسیسی زبان میں، مطبوعہ قاہرہ ۱۹۳۶ء صفحہ ۱۸۰ -

[7] اسے استاد ''لی'' نے اپنی کتاب تاریخ الشرائع میں بیان کیا ہے (مطبوعہ لندن ۱۹۱۱ء صفحہ ۳۲۲) کتاب ایموس مذکور سے نقل کرتے ہوئے (صفحہ ۳۱۵) اصل الفاظ یہ ہیں Mohammadan Law is nothing but the Roman Law of the Eastern Empire adapted to the political conditions of the Arab Dominicns (Lee, Historical Jurisprudence).

مبالغہ ہے اور دوسرے اس کی تائید ایسے علمی دلائل سے نہیں ہوتی جو ایسے امور میں تاریخی حیثیت سے ضروری ہیں۔

جو لوگ شرع اسلامی کے رومی قانون سے متأثر ہونے کے قائل ہیں ان کے دلائل کا خلاصہ یہ ہے کہ دونوں کے بعض احکام میں مشابہت پائی جاتی ہے اور یہ کہ شرع اسلامی میں عبرانی شریعت اور ممالک مفتوحہ کے رواجی قوانین کا بھی بہت کافی عنصر شامل ہے۔ مگر ہم دیکھتے ہیں کہ ان دلائل کو قابل سند بنانے کے لیے تنقیحات ذیل پیدا ہوتی ہیں:

(۱) آیا مزعومہ مشابہت اتنی مقدار میں ہے جس کو اہمیت دی جا سکے، یا بہت قلیل ہے جو قابل ذکر نہیں۔

(۲) آیا صرف مشابہت اس امر کی کافی دلیل قرار دی جا سکتی ہے کہ شرع اسلامی رومن لا سے ماخوذ ہے؟

(۳) مسلمان فقہاء کا رومی قانون سے کہاں تک تعلق رہا ہے؟

(۴) دونوں میں اتصال کے پہلو کیا ہیں؟ شریعت یہودیہ اور ممالک مفتوحہ کے رواجی قوانین کا اس موضوع سے کیا تعلق ہے؟

شرع اسلامی اور قانون رومانی میں مقدار مشابہت

فون کریمر[1] نے کہا ہے کہ دونوں شریعتوں کے متعدد مسائل میں مشابہت پائی جاتی ہے جن میں سے اہم یہ ہیں: ''البینة علی المدعی'' یعنی بار ثبوت مدعی کے ذمہ ہے۔ بالغ ہونے کی عمر اور تجارتی معاملات کے بعض احکام جیسے ٹھیکہ، بیع اور مقائضہ (تبادلہ اشیا) میں فرق۔ ایسی مشابہت کی اصلیت آپ خود سمجھ سکتے ہیں۔

اب ہم اس مشابہت کی حقیقت بیان کرتے ہیں:۔وہ قاعدہ جس کی رو سے عدالت کے نزدیک بار ثبوت مدعی پر ہے، شرع اسلامی میں اس حدیث سے لیا گیا ہے ''البینة علی المدعی والیمین علی من انکر''[2] یعنی مدعی پر بار ثبوت ہے اور انکار کرنے والے پر قسم ہے اور یہ بات بالکل واضح ہے

---

[1] اپنی مذکورہ بالا کتاب میں بیان کیا ہے صفحہ ۵۳۳-۵۳۷۔

[2] اس حدیث کو سیوطی نے جامع صغیر میں روایت کیا ہے ترمذی اور بیہقی سے نقل کرتے ہوئے (نمبر ۳۲۲۵ و ۳۲۲۶)۔

کہ اس حدیث کا زمانہ ان ملکوں کی اسلامی فتوحات سے پہلے ہے جن پر رومی قانون متسلط تھا پھر یہ کیسے ممکن ہے کہ حدیث مذکور رومی قانون سے ماخوذ ہو۔

اس کے بعد ہم اس مشابہت کی وضاحت کرتے ہیں جو شرع اسلامی اور قانون رومانی کی رو سے بیع اور مقائضہ کی باہمی تفریق میں سمجھی گئی ہے اور ہم ثابت کریں گے کہ یہ مشابہت بالکل خیالی ہے۔ چنانچہ بیع یعنی روپیہ سے کوئی چیز خریدنا اور مقائضہ یعنی چیز کے بدلہ میں چیز لینا ان دونوں میں یہ فرق ہے کہ بیع[1] ایک ایسا معاملہ ہے جو صرف فریقین کی رضامندی سے طے ہو جاتا ہے۔ لیکن مقائضہ[2] ایک غیر طے شدہ معاملہ ہے جس کے مکمل ہونے کے لیے صرف فریقین کی رضامندی کافی نہیں بلکہ اس بات کی بھی ضرورت ہے کہ دونوں میں سے کوئی[3] اس بیع کو نافذ بھی کرے۔ جن اشخاص نے قانون رومانی کا مطالعہ کیا ہے وہ اس مسئلہ کی اہمیت اور تفصیلات اچھی طرح سمجھتے ہوں گے، لیکن شرع اسلامی اس ظاہری فرق کو قابل اعتنا نہیں سمجھتی بلکہ اس کی رو سے مقائضہ بھی بیع بالرضا کی ایک خاص قسم ہے۔[4]

اسی طرح بیع اور ٹھیکہ اگرچہ شرع اسلامی اور قانون رومانی کے بعض احکام میں صرف اس لحاظ سے مشابہت پائی جاتی ہے کہ وہ اقتصادیات اور تجارت کے ایسے اساسی ضابطوں پر مبنی ہیں جو ان کے لیے ناگزیر ہیں، لیکن ان دونوں کے دوسرے تفصیلی احکام میں فرق ہے جیسے خیار رویۃ وغیرہ بعض معاملات میں۔

آخر میں ہم یہ واضح کرتے ہیں کہ سن بلوغ کے مسئلہ میں دونوں قانونوں میں کوئی خاص مشابہت نہیں ہے کیونکہ قانون رومانی کی رو سے لڑکی پورے بارہ سال کی بالغ ہوتی ہے اور لڑکا چودہ برس کا[5] لیکن شرع اسلامی کی رو سے لڑکا اور لڑکی دونوں کے لیے سن بلوغت کی آخری حد پندرہ برس ہے۔

---

[1] Emptio Venditio.
[2] Permutatio.
[3] Do ut des دیکھو قانون رومانی تالیف جیرار، صفحہ ۶۲۷ اور دیکھو مجموعہ دیجستا ۴ و ۱۹ و D۔
[4] دیکھو دفعہ ۱۲۲ و ۳۷۹ مجلہ احکام عدلیہ۔
[5] دیکھو مجلہ کی دفعہ ۹۸۶۔

اول تو دونوں قانونوں میں مشابہت کی امثلہ مذکورہ میں کچھ مبالغہ ہے۔ دوسرے یہ کہ کوئی مثال اس امر کی قطعی دلیل قرار نہیں دی جا سکتی کہ مسلمان رومانی قانون سے متأثر ہوئے۔ اگر امثلہ مذکورہ کو صحیح تسلیم بھی کر لیا جائے تو وہ اتنی قلیل ہیں جو قابل ذکر نہیں۔ خصوصاً جب کہ ہم دونوں کے قوانین میں بہت سے اختلافات پاتے ہیں کیونکہ مشابہت کی صرف چند مثالوں کا اعتبار نہیں کیا جا سکتا بلکہ یہ دیکھنا چاہیے کہ اختلافی مثالوں کے مقابلہ میں یہ کتنی ہیں۔ دونوں کے قوانین میں بنیادی اختلافات اتنی کثرت سے ہیں جنھیں بالتفصیل بیان کرنا موجب طوالت ہوگا۔ بطور نمونہ یہاں ہم صرف چند مثالیں بیان کرتے ہیں:

(۱) رومی قانون کی رو سے رومہ کی عورتیں ساری عمر اپنے وارث کی سرپرستی میں رہتی ہیں[1] اور اپنے سرپرست کی اجازت کے بغیر اپنا مال خرچ نہیں کر سکتیں، لیکن شرع اسلامی عورت کو اپنے مال میں تمام جائز تصرفات کا اختیار دیتی ہے۔

(۲) قانون رومانی کی رو سے مہر شوہر کا حق ہے جو بیوی یا اس کے سرپرست کے ذمہ واجب الادا ہوتا ہے جب کہ شرع اسلامی میں مہر بیوی کا حق ہوتا ہے جو شوہر سے ادا کرتا ہے۔[2]

(۳) شرع اسلامی متبنیٰ کرنے کے اصول کو تسلیم نہیں کرتی[3] جب کہ قانون رومانی کی رو سے اس کا رواج عام ہے۔[4]

(۴) اہل رومہ کے معاملات میں اور ان کی عدالتوں کے قواعد اساسی میں عام طور پر ظاہری الفاظ کا اعتبار کیا جاتا تھا جب کہ شرع اسلامی میں

---

[1] Tutela Perpetua mulierum.

[2] صحیح حدیث میں ہے "التمس و لو خاتماً من حدید" یعنی مہر دو اگرچہ لوہے کا ایک چھلا ہی ہو۔ یہ حدیث صحیحین، مسند احمد بن حنبل اور سنن ابو داؤد میں روایت کی گئی ہے (جامع الصغیر للسیوطی نمبر ۱۵۶۴)۔

[3] اس آیۃ کریمہ پر عمل کرتے ہوئے "وما جعل ادعیاءکم ابناءکم..... ادعوهم لآبائهم" یعنی خدا نے منہ بولے بیٹوں کو بیٹا نہیں بنایا..... انھیں ان کے باپوں کے نام سے پکارو۔ سورۃ احزاب (۳۳) ۴ و ۵۔ دیکھو شریعت اسلامیہ میں احکام متبنی اس کتاب کے مؤلف کے مقالہ میں۔ شائع کردہ اشاعت قضائیہ لبنانیہ سال اول (جلد ۱، صفحہ ۶)۔

[4] Adoptio et adrogatio.

اس کے برعکس یہ قاعدہ ہے کہ معاملات میں نیت اور ارادہ معتبر ہے نہ کہ ظاہری الفاظ اور درحقیقت نیت ہی معتبر ہونی چاہیے ۔ اس مسئلہ کی مزید وضاحت اپنے موقع پر کی جائے گی ۔

(۵) قرضہ کی ضمانت قانون رومانی میں جائز نہیں حالانکہ وہ تمام مذاہب اسلامی میں بلا اختلاف جائز ہے ۔

(۶) دونوں کے قانون میں وراثت اور وصیت کے قواعد بالکل مختلف ہیں۔ مثلاً شریعت اسلامیہ میں وارث کے حق میں کوئی وصیت جائز نہیں لیکن رومن لا میں وارث مقرر کرنے کے لیے وصیت بنیادی حیثیت رکھتی ہے ۔

(۷) شفعہ اور وقف علی الاولاد کے احکام شرع اسلامی میں بالکل عام ہیں جب کہ رومن لا میں ان کی کوئی مثال نہیں ملتی ۔

مشابہت کا ذاتی مفہوم

جو مشابہت دونوں قوانین میں پائی جاتی ہے اس کی ذاتی حیثیت کیا ہے ؟ آیا بعض قوانین میں مشابہت اس بات کی قطعی دلیل بن سکتی ہے کہ ایک دوسرے سے ماخوذ ہے ؟

اس میں شک نہیں کہ صرف مشابہت ماخوذ ہونے کی قطعی دلیل نہیں بن سکتی ۔ اس اجمال کی تفصیل کے لیے ضروری ہے کہ قواعد کلیہ اور احکام جزئیہ میں تفریق کی جائے جس سے یہ بات واضح ہو جائے گی کہ مشابہت بعض قوانین میں بغیر اقتباس کے بھی ہو سکتی ہے ۔

قواعد کلیہ جیسے ناحق قتل، چوری، زنا اور ان جیسے جرائم کا حرام ہونا عدل و انصاف کے بنیادی اصول پر مبنی ہے اور جرائم مذکورہ کا حرام ہونا ہر ملک کے قانون میں ہمیشہ سے چلا آتا ہے لہذا معاشرہ انسانی کے مختلف حالات اور مختلف ممالک اور قبائل میں قواعد مذکورہ کا متحد اور مشابہ ہونا ایک فطری امر ہے خواہ ان میں باہمی تعلقات ہوں یا نہ ہوں ۔

لیکن فروعی احکام میں ہمیشہ مشابہت نہیں پائی جاتی بلکہ وہ اختلاف زمان و مکان اور معاشرہ کے مخصوص حالات کی وجہ سے اکثر مختلف ہوتے ہیں پھر بھی ان میں مشابہت ممکن ہے ۔

پس جب جزوی احکام میں مشابہت پائی جائے تو ہو سکتا ہے کہ وہ تقلید و اقتباس کی وجہ سے ہو اور ہو سکتا ہے کہ اس کے بغیر بھی ہو۔

اس اجمال کی تفصیل یہ ہے کہ احکام علل و اسباب پر مبنی ہوتے ہیں لہذا جب دونوں ملکوں میں اسباب و علل یکساں ہوں گے تو وہ احکام بھی آپس میں ملتے جلتے ہوئے ہوں گے جو ان پر مبنی ہیں۔ اس قاعدہ کی رو سے کہ مشابہ اسباب کے نتائج بھی مشابہ ہوتے ہیں۔ یہ قاعدہ صرف احکام شرع کے ساتھ مخصوص نہیں بلکہ اس کے دائرہ اطلاق میں معاشرہ کے تمام حالات داخل ہیں جس طرح کہ ہم مختلف معاشرتوں میں نمایاں مشابہت دیکھتے ہیں۔

ایسی مشابہت کی بین مثال تبنی ہے یعنی غیر لڑکے کو حقیقی بیٹے کے حقوق دے دینا۔ یہ طریقہ زمانہ قدیم کے ہندوؤں اور اہل رومہ میں مروج تھا۔ اس قانون کے مروج ہونے کا سبب یہ خوف تھا کہ کہیں خاندان کا سرپرست بلا وارث مر جائے اور خاندان کی ذمہ داریوں کو سنبھالنے اور بزرگوں کے مقدس ذکر کو باقی رکھنے والا کوئی نہ رہے۔[1] پس اس مثال میں دو دور کی مختلف قوموں کے قانون کی باہمی مشابہت اس امر کی دلیل بن سکتی ہے کہ قانون تبنی ایک نے دوسرے سے لیا ہے؟ اگر جواب اثبات میں ہو تو اس دعویٰ کے صحیح ہونے کی دلیل کیا ہے؟

اس میں شک نہیں کہ ایسی مشابہت کی مثالیں بے شمار ہیں جیسے قانون اسلامی اور قانون انگریزی کے مابین مسئلہ فضولی (یعنی غیر کے مال میں اس کی اجازت کے بغیر تصرف کرنا) میں مشابہت پائی جاتی ہے یا جیسے حقوق کے بے جا استعمال کے قانون میں مشابہت پائی جاتی ہے تو کیا اس کھلی مشابہت کے معنی یہ ہوں گے کہ ایک قانون دوسرے سے ماخوذ ہے؟ درحالیکہ واقعات سے اس کی تردید ہوتی ہے۔ پس کیا اس موقع پر یہ کہا جا سکتا ہے کہ شرع اسلامی قانون انگریزی سے ماخوذ ہے؟ حالانکہ یہ بالکل خلاف عقل ہے کیونکہ شرع اسلامی کو انگریزی قانون سے تقدم زمانی حاصل ہے اور شرع اسلامی اس وقت دنیا میں آئی جب انگریزی قانون کا کہیں نام و نشان بھی نہ تھا اور کیا یہ کہا جا سکتا ہے کہ قانون انگریزی شرع اسلامی سے ماخوذ ہے؟ یہ دعویٰ بھی بلا دلیل ہے بلکہ تاریخی دلیل

---

[1] دیکھو کتاب ماین ''القانون القدیم'' (صفحہ ۱۱۳) اور دیکھو ''دہ کولانج'' (صفحہ ۵۵-۵۶)۔

اس کے برعکس ہے کیونکہ واقعہ یہ ہے کہ قانون انگریزی یورپ کے ان دیگر قوانین سے بھی ماخوذ نہیں جو اس سے قریب تر ہیں۔ پھر بھلا یہ کیسے ممکن ہے کہ وہ شرع اسلامی سے ماخوذ ہو جو اس سے بہت دور ہے۔

حاصل کلام یہ ہے کہ دنیا کی مختلف معاشرتیں اپنے قواعد کلیہ کے لحاظ سے ہمیشہ ایک دوسرے سے مشابہ ہوتی ہیں اور کبھی کبھی ان فرعی احکام میں بھی مشابہت پائی جاتی ہے جو ایک ہی قسم کے اسباب و مصالح پر مبنی ہوں لہذا صرف مشابہت ماخوذ ہونے کی دلیل ہرگز نہیں ہو سکتی۔

یوں تو مختلف اقوام کے قوانین میں مشابہت کا پایا جانا ایک قدرتی امر ہے اور ہم یہ بھی تسلیم کرتے ہیں کہ شرع اسلامی اور قانون رومانی کے قواعد کلیہ اور احکام جزیہ میں مشابہت پائی جاتی ہے ان اسباب و علل کی بناء پر جو ہم نے اوپر بیان کیے ہمارے اس بیان سے اس نمایاں مشابہت کی وضاحت ہو جائے گی جو فقہ اسلامی کے قواعد کلیہ اور اس کے مد مقابل قانون لاتینی کے مابین پائی جاتی ہے جسے ہم اپنے موقع پر بیان کریں گے۔

بہر حال لاتینی قانون کی بہت سی ایسی مثالیں موجود ہیں جو رومی قانون میں پہلے نہ تھیں اور یورپ کے ارتقاے علمی کے زمانہ میں ان شارحین اور مفسرین کے ذریعہ ان کا اضافہ ہؤا جو اطالیہ کے مدرسہ بولونیا اور یورپ کے دیگر مدارس سے فارغ التحصیل ہوکر نکلے تھے اور یہ بھی ممکن ہے کہ اہل یورپ عربی ثقافت سے متاثر ہوئے جو اندلس وغیرہ کے ذریعہ ان تک پہنچی جس طرح کہ وہ عربوں کی تجارت اور صنعت سے متاثر ہوتے رہے جو بحر متوسط کے قرب و جوار کے ممالک سے ان تک پہنچی تھی۔ ذرا یورپ کے ان کتب خانوں کو دیکھیے جو عربی کی مطبوعہ اور قلمی کتابوں سے بھرے پڑے ہیں۔ اس کے علاوہ یورپ کی زبانوں میں عربی کے بہت سے الفاظ بکثرت موجود ہیں۔

ہمارے بیان مذکور کی تائید کے لیے ایک مثال کافی ہے۔ قانون تجارت کی تاریخ سے ثابت ہے کہ بارھویں صدی میلادی سے پہلے اہل یورپ (سفتجہ اور حوالۃ) یعنی ہنڈی اور چیک سے بالکل واقف نہ تھے۔ درحالیکہ یہ دونوں لفظ فقہ اسلامی کی ان تمام کتابوں میں موجود ہیں جن کی تالیف آٹھویں صدی میلادی میں ہوئی تھی، خصوصاً حنفیوں کی کتابوں میں۔ گراسہوف کے قول کے مطابق یہ دونوں لفظ چار صدی کے بعد یورپ میں

آئے یا تو جنگہاے صلیبی کے دوران میں اٹلی کے راستہ سے یا اندلس کے ذریعہ جو اس وقت ثقافت کے لحاظ سے عربی ملک تھا اور خود حوالۃ کا لفظ جیسا کہ کہا گیا ہے کہ فرانسیسی لفظ آفال[1] جو ثالث کے دستخطوں سے بمعنی ہنڈی یا چیک استعمال ہوتا ہے وہ عربی کے لفظ حوالۃ سے مشتق ہے۔ دوسری مثال فرانسیسی لفظ ''آفاری''[2] کی ہے جو تجارت بحری کے قانون میں بمعنی بحری نقصانات مستعمل ہے وہ بھی عربی لفظ عوار[3] سے ماخوذ ہے۔

اگر ہم بعض مؤرخین یورپ کی طرف سے تاریخی حقائق کا انکار نہ پاتے اور اگر ہم یہ دعویٰ بلا دلیل نہ دیکھتے کہ عرب اور مسلمانوں کے تمام قوانین قانون رومانی سے ماخوذ ہیں تو ہم یورپ کے مؤرخین کا ثبوت پیش نہ کرتے اور اگر اہل رومہ سفتجہ اور حوالۃ سے واقف ہوتے تو اس صورت میں بعض مصنف یہ دعویٰ کرنے سے نہ رکتے کہ یہ چیزیں بھی انھی سے ماخوذ ہیں۔

اگر ہم ثبوت دعویٰ کے نظریہ پر غور کریں جسے قرون وسطیٰ کے علماء نے بالخصوص سپین میں مدون کیا تو ہم دیکھیں گے کہ اسے اسلامی نظریہ کے ساتھ بڑی مشابہت ہے حتیٰ کہ ان کی بعض مثالیں اسلامی فقہ کی کتابوں سے منقول معلوم ہوتی ہیں۔

قانون رومانی کے بارے میں مسلمان فقہاء کا موقف

یہ ایک یقینی امر ہے کہ مسلمان رومی قانون کی کتابوں سے بالکل واقف نہ تھے کیونکہ انھوں نے نہ تو کسی ایسی کتاب کا ترجمہ کیا اور نہ کسی کتاب کا ذکر کیا۔ اگر وہ ایسا کرتے تو اپنی کتابوں میں اس کا اعتراف ضرور کرتے اور اس کا اثر ان کی کتابوں میں باقی ہوتا جیسا کہ انھوں نے دیگر علوم مثلاً ادب و فلسفہ کے بارے میں اعتراف کیا ہے کہ یونانی اور فارسی کتابوں کا ترجمہ ہے جس کے آثار ان کی

---

[1] Aval .....Avaries. [2]

[3] دیکھو وہ عبارت جو پال ہویلن (Paul Huvelin) نے گراسہوف (Grasshoff) کے اس مقالہ سے نقل کی ہے جو مجلہ Annales de droit Commercial میں ۱۹۰۱ء میں پیرس سے شائع ہؤا تھا۔ صفحہ ۱-۳۰ بالخصوص صفحہ ۲۲-۲۶۔

تصنیفات، ان کے تراجم اور معرب الفاظ میں پائے جاتے ہیں ۔

مسلمان فقہاء کے رومی قانون کی طرف توجہ نہ کرنے کا سبب ان کا یہ عقیدہ تھا کہ شریعت اسلامیہ خدائی شریعت ہے جو اپنے اصول اساسی کے لحاظ سے قرآن کریم پر مبنی ہے اور یہ کہ وہ کامل ترین قانون ہے ۔ یہی سبب تھا کہ مسلمان فقہاء غیر مسلموں کا کوئی قانونی مسلک اختیار نہ کرتے تھے بلکہ اسے اختیار کرنے کو حرام سمجھتے تھے ۔ فون کریمر[1] نے باوجود یہ دعویٰ کرنے کے کہ فقہ اسلامی قانون رومانی سے متاثر، خود اس حقیقت کا اعتراف کیا ہے ۔

علاوہ ازیں اگر فقہاء اسلام قانون رومانی کی کتابوں سے واقف ہوتے تو عام عہد و مواثیق کا وہ نظریہ ان سے ضرور نقل کرتے جو قانونی دنیا میں میں اہل رومہ کا چھوڑا ہؤا بہترین سرمایہ شمار ہوتا ہے اور فقہ اسلامی کی کتابیں اس نظریہ سے خالی نظر نہ آتیں ۔

شرع اسلامی کا شریعت یہودیہ سے تعلق

اس کے بعد یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ شرع اسلامی رومی قانون سے کیسے متأثر ہوئی اور اس کے اثرات شرع اسلامی تک کس طریق سے پہنچے ؟ اس سوال کا جواب فون کریمر نے یہ دیا ہے کہ یہ اثرات یہودی اور مسلمانوں کے مفتوحہ ممالک کے رواجات کے ذریعہ شرع اسلامی میں آئے ۔ اس کے بعد اس نے یہ بھی کہا ہے کہ اس کے اس بیان میں شک کی گنجائش ہے ۔[2]

شریعت یہودیہ سے متأثر ہونے کا جواب تو آسانی سے یہ دیا جا سکتا ہے کہ مسلمان علمائے اصول کی رائے مختار کے مطابق جیسا کہ ہم پہلے بیان کر چکے ہیں اس قاعدہ کا اعتبار کہ ”شرع من قبلنا شرع لنا“ ہم سے پہلی شریعت ہمارے لیے قابل عمل ہے ایک خیالی دلیل ہے کیونکہ شریعت یہودی کا کوئی حکم اس وقت تک جائز العمل نہیں جب تک کہ نص یا اجماع کی کسی دلیل سے اس کی تائید نہ ہوتی ہو ۔

بعض ناقدین نے مثلاً ابرہام گائگر نے اپنی کتاب ”ماذا اخذ محمد عن الیہودیۃ“ میں دونوں شریعتوں کے بعض مسائل مثلاً عدت اور مدت رضاعت میں مشابہت

---

[1] اپنی کتاب تاریخ الثقافۃ الشرقیہ میں صفحہ ۵۳۳-۵۳۴ ۔

[2] Zweifethaft..... کتاب مذکور صفحہ ۵۳۷ ۔

کا ذکر کیا ہے مگر ان چند مسائل کی باہمی مشابہت کی حقیقت دیگر مسائل کے اختلاف کے مقابلہ میں کچھ بھی نہیں۔[1]

مثلاً شریعت یہودیۃ میں تیسرے درجہ کے رشتہ داروں میں نکاح جائز تھا جیسے ماموں بھانجی[2] کا نکاح مگر شرع اسلامی میں یہ حرام ہے اس آیۃ کریمہ کی رو سے ''حرمت علیکم امھاتکم و بناتکم و اخواتکم و عماتکم و خالاتکم و بنات الاخ و بنات الاخت''[3] یعنی (اے مسلمانوں) تم پر تمھاری مائیں، بیٹیاں، بہنیں، پھوپھیاں، خالائیں، بھتیجیاں اور بھانجیاں حرام ہیں۔

دوسرے یہ کہ شرع اسلامی میں رضاعت یعنی دودھ پلانے سے بھی یہ تمام رشتے حرام ہو جاتے ہیں بخلاف شریعت یہودیۃ کے۔[4]

آخری مثال: رومی قانون رومانی، شریعت یہودیہ اور بعض لاتینی قوانین۔ مثلاً فرانس کے قانون اقتصادیات کی رو سے متوفی کا وہ قرضہ جو اس کے ترکہ سے زیادہ ہو وارث پر واجب الادا ہے۔ لیکن شرع اسلامی اور بعض قوانین جدیدہ مثلاً جرمن اور انگریزی قانون کی رو سے ایسے شخص کو میت کے ادائے قرض پر مجبور نہ کیا جائے گا[5]۔

اسلام کے مفتوحہ ممالک میں رواجات رومانی کے اثرات

شرع اسلامی پر رواجات رومانی کا اثر قابل غور ہے۔ حقیقت یہ ہے کہ

---

[1] دونوں شریعتوں کا فرق کتاب المقارنات والمقابلات میں ملاحظہ ہو۔

[2] دیکھو لفظ زواج کی تحقیق موسوعہ یہودیہ میں (The Jewish Encyclopedia) اور دیکھو قاموس التوراۃ میں (Hasting's Dictionary the Bible) نیز دیکھو عثمانی فیملی لا کی دفعہ ۲۲ مجریہ ۲۵ اکتوبر ۱۳۳۳ھ اور دیکھو کتاب احکام القرآن الاجتماعیۃ تالیف روبرتس مطبوعہ لندن ۱۹۲۵ء صفحہ ۱۴ (Robert Social Law of the Quran) اور دیکھو عہد قدیم کی کتاب مقدس سنو اللاویین ۸ میں (۷-۱۷) اور ۲۰ (۱۱-۲۱) اور دیکھو سفر التثنیہ ۲۲ میں (۳۰) اور ۲۷ میں (۲۰ و ۲۲ و ۲۳) جہاں ان رشتوں کا ذکر ہے جن سے نکاح حرام ہے علاوہ بھانجی اور بھتیجی کے۔

[3] سورہ نساء (۴) ۲۳۔

[4] دیکھو فیملی لا مذکور دفعہ ۱۸ و ۲۶ میں۔

[5] دہ کولانج کی کتاب المدینۃ القدیمہ (صفحہ ۷۷) اور دیکھو کتاب مقابلات و مقارنات (دفعہ ۳۳۲) اور دیکھو فتاویٰ خیریہ (جلد ۲، صفحہ ۶۴ و ۷۳)۔

شرع اسلامی کا ماخذ صرف کتاب اور سنت ہے اور یہ دونوں ماخذ نبیؐ کریم صلعم کے ذریعہ وحی الہی کی شکل میں تشریع اسلامی کے دور اول میں مسلمانوں تک پہنچے اور یہی وہ زمانہ تھا جب اسلامی زندگی نہ تو جزیرہ عرب سے آگے بڑھی تھی اور نہ رومی ثقافت سے اس کا اتصال ہؤا اور یہ بھی معلوم ہے کہ جزیرہ عرب پر اہل رومہ کے حملے ہمیشہ ناکام رہے ہیں۔

لیکن جب فتوحات اسلامی کا دائرہ وسیع ہؤا اور رومی سلطنت کے بعض مقبوضات مسلمانوں کے زیر نگیں آ گئے جیسے مصر و شام تو مسلمان فقہاء اور ججوں نے ان ملکوں کے رواجات کو شرع اسلامی کے معیار پر جانچا۔ پس جو رواجات اس کے احکام اور اس کے منشأ و حکمت کے مطابق نکلے انہیں اجماع یا استحسان یا مصالح مرسلہ وغیرہ تفصیلی دلائل شرعیہ کے ذریعہ قبول کیا اور جو رواجات شرع اسلامی کے خلاف تھے انہیں ترک کر دیا اور ان کے عدم جواز کا فتویٰ دیا۔

یہ بات بھی یاد رکھنی چاہیے کہ یہ رواجات خالص رومی نہ تھے بلکہ ان میں قدیم اقوام کے تجارتی رواجات بھی شامل تھے خصوصاً قبائل بحر ابیض متوسط کے۔ اہل رومہ خود ان رواجات سے متأثر ہوئے اور انہیں ''قانون قبائل''[1] کے نام سے اپنے قانون میں شامل کیا۔ نیا نام اس لیے رکھا تاکہ ان میں اور رومہ کے اصلی قانون یعنی قانون مدنی میں فرق رہے۔[2]

بہر صورت فقہ اسلامی نے صرف ان تجارتی رواجات ہی کو قبول نہیں کیا بلکہ اسی طرح ان تمام ملکوں کے رواجات کو بھی برقرار رکھا جو حکومت اسلامیہ کے تابع تھے ان مفتوحہ ممالک میں سے بعض ایسے بھی تھے جو رومی حکومت کے ماتحت نہ تھے جیسے عراق، فارس اور ترکستان وغیرہ۔ ہم عنقریب دیکھیں گے کہ اہل بلخ اور اہل بخارا کا رواج مسلمان فقہاء حنفیہ کے نزدیک کیسے بیع بالوفاء کے جواز کا سبب بن گیا۔

مختصر یہ کہ قوموں کی زندگی افراد کی طرح انفرادی نہیں ہوتی بلکہ وہ انسانی برادری کا ایک حصہ ہوتے ہیں جو باہمی لین دین اور مختلف معاملات میں ایک دوسرے کے شریک کار ہوتے ہیں۔ چنانچہ جس طرح

---

[1] Jus Gentium دیکھو مقدمہ پولوک مذکورہ کتاب مائن پر صفحہ ۱۲۔

[2] Jus Civile.

ن میں ساز و سامان اور صنعت و حرفت کا باہمی تبادلہ ہوتا ہے اسی طرح تمدن و معاشرت اور علوم و رواجات کا بھی تبادلہ ہوتا ہے اور افراد کی تقلید کی طرح قبائل کی تقلید ہی ان کی اقتصادی اور اجتماعی زندگی کا سنگ بنیاد ہوتی ہے اور تاریخی واقعات بھی تمدن کی تبدیلی اور ترقی پر اثر انداز ہوتے ہیں - چنانچہ فتوحات اسلامی بھی اس عالمگیر نظام سے خارج نہیں - ثقافت اسلامی کا ان قدیم ثقافتوں کے ساتھ امتزاج ہؤا جو ممالک مفتوحہ میں پھیلی ہوئی تھیں اور اس باہمی اتصال کا قدرتی نتیجہ یہ ہؤا کہ دونوں ثقافتیں ایک دوسرے سے متأثر ہوئیں -

خلاصہ

ہمارے مذکورہ بالا بیان سے یہ بات اب بالکل واضح ہو گئی کہ شرع اسلامی اور رومی قانون کی مشابہت بہ نسبت ان دونوں کے باہمی اختلاف کے بہت ہی قلیل ہے اور یہ بات بھی واضح ہوگئی کہ صرف اتنی سی مشابہت اس امر کی دلیل نہیں بن سکتی کہ شرع اسلامی رومی قانون سے متأثر ہے -

اس کے علاوہ یہ کہ مسلمان فقہاء کی روش شریعت اسلامیہ کی روح اور اس کے مأخذ الہی کے پیش نظر قانون رومانی اختیار کرنے کے منافی تھی کیونکہ فقہاء نے رومی حکومت کے ماتحت ممالک کے صرف انہیں رواجات کو اختیار کیا اور وہی رواجات شرع اسلامی میں داخل ہونے پائے جن کے خلاف قرآن و حدیث یا اسلام کے اصول اساسی میں کوئی حکم موجود نہ تھا -

بہر صورت وہ رواجات خالص رومی نہ تھے بلکہ یہ وہ تجارتی رواجات تھے جو عرب اور بحر متوسط کی دیگر قوموں میں بھی رائج تھے اور جن سے اہل رومہ خود اس قدر متاثر ہو چکے تھے کہ انھوں نے مسلمانوں سے پہلے ہی ان رواجات کو اپنے قانون میں شامل کر لیا تھا - شرع اسلامی جس طرح چند غیر ملکی رواجات سے متاثر ہوئی، اسی طرح اس نے جدید معاشرتوں پر بھی اپنے اثرات چھوڑے ہیں -

یہ ایک ناقابل تردید حقیقت ہے کہ سوائے قلیل تاثر کے شریعت اسلامی ایک ایسا مستقل قانون ہے جو کسی سے ماخوذ نہیں - اس کے اپنے

مخصوص ضابطے اور اپنی شاندار تاریخ ہے ۔ اسی امر کی تائید ازہر شریف کے مندوبین نے بھی اپنے بیان میں کی ہے جو انھوں نے تقابلی قانون کی بین الاقوامی کانفرنس منعقدہ ہیگ ۱۹۳۷ء میں دیا ہے ۔[1]

[1] دیکھو نشرۃ النفسیۃ منجانب مجلس قانون مقارن ۱۹۳۷ء صفحہ ۳۵۶-۳۵۷ ۔

باب پنجم

بعض قواعد کلیہ . . .

فصل اول

معلومات عامہ

قواعد کلیہ کی تعریف

ہم پچھلے باب میں تشریح کر چکے ہیں کہ احکام شرع کس طرح علل و اسباب اور مصالح عامہ پر مبنی ہیں، تغیر زمان و مکان سے وہ کیسے بدلتے ہیں اور اس تغیر کا قرآن اور حدیث سے کیا علاقہ ہے ؟ اور ہم اس کی بھی وضاحت کر چکے ہیں کہ شرع اسلامی کے تبدیل ہونے والے احکام زیادہ تر ایسے فروعی احکام ہیں جو جزئیات سے تعلق رکھتے ہیں اور دوسری طرف شرع اسلامی میں معاملات کے ایسے کلیہ ضابطے بھی موجود ہیں جو زمانہ، ملک اور حالات کے بدلنے سے تبدیل نہیں ہوتے۔

شریعتوں کے قواعد کلیہ کی مثالیں یہ ہیں : ناحق قتل کا حرام ہونا اور ناجائز طریق پر لوگوں کا مال ہضم کرنے کا حرام ہونا اور زنا وغیرہ کا حرام ہونا ۔ یہ قواعد کلیہ بقول شاطبی کے ایسے ابدی قواعد ہیں جن پر دنیا پیدا کی گئی ہے اور جن پر لوگوں کی رفاہیۃ موقوف ہے اور انہیں کے مطابق شرع اسلامی کے احکام آئے ہیں پس یہ ایسے قواعد کلیہ ہیں جو قیامت تک باقی رہیں گے ۔[1]

اس قسم کے احکام کلیہ ایسے اصول پر مبنی ہیں جو اولین اور ابدی ہیں

---

1 دیکھو موافقات جلد ۲، صفحہ ۲۹۸ ۔

اور عدل واقعی اور خیر حقیقی کی بنیاد ہیں ۔ انہیں قواعد کلیہ کا نام متقدمین نے قانون الٰہی یا فطری قانون یا ابدی قانون رکھا ہے۔[1] انہیں قواعد کلیہ پر مسلمانوں سے پہلے ارسطو، شیشرون، گایوس اور یوستنیانوس[2] وغیرہ نے لکھا ہے اور انہیں پر حکمائے مذکورین کے بعد فرانسیسی، انگریزی اور جرمن علماء نے کتابیں لکھی ہیں ۔ تمام علماء اس فیصلہ پر متفق ہیں کہ یہ قوانین عامہ ابدی ہیں اور تمام قوانین کے اصول اساسی ہیں۔[3] نیز وہ تمام ممالک میں تمام قوموں میں اور تمام زمانوں میں نافذ رہے ہیں۔[4]

قواعد کلیہ کی اس ہمہ‌گیر اور ابدی وصف سے ایک دوسری صفت بھی لازم آتی ہے اور وہ یہ ہے کہ یہ احکام دنیا کے تمام قوانین میں یکساں طور پر مشابہ اور مشترک ہیں ۔ چنانچہ وہ قدیم و جدید قوانین، رومی قانون، شرع اسلامی اور یورپ کے قوانین جدیدہ میں یا تو بالکل یکساں ہیں یا قدرے تفاوت کے ساتھ یکساں ہیں ۔

جن قواعد کلیہ کے متعلق میں نے کہا ہے کہ وہ قدیم اور جدید قوانین میں یکساں ہیں تو اس سے میری مراد ان اقوام کے قوانین سے ہے جو تمدن کے اس اعلیٰ معیار پر پہنچ چکی ہیں جو انہیں فطری حالت سے ممتاز کرتا ہے ۔

مختلف قوموں کے قواعد کلیہ میں باہمی مشابہت ضرور پائی جاتی ہے خواہ ان میں روابط و تعلقات ہوں یا نہ ہوں کیونکہ اصول عدل کا متحد ہونا ایک ایسی حقیقت ہے جو قرین عقل ہے ۔ لہذا اگر مختلف اقوام کے قوانین میں مشابہت پائی جاتی ہے تو یہ بات بذات خود اس امر کی دلیل نہیں ہو سکتی کہ ایک دوسرے سے ماخوذ ہیں ۔ ہم اس نقطہ کی وضاحت شرع اسلامی اور رومی قانون کے باہمی تعلق کی بحث میں کر چکے ہیں ۔

---

[1] Lex aeterna, Jus natural, Jus divinum.

[2] کتاب الاحکام کتاب الاول میں Sed naturalia quidam Jura, quae apud ommes gentas peraeque servanter, divina quaedum providentia constitute Semper firma atque immutabilia permanent (Institutes, 1, 2, 11).

[3] Leges legum.

[4] It is binding over all the globe, in all countries and at all times (Commentaries, 1, 40) یہ قول بلاک سٹون انگریز کا ہے جو اس نے اس کی شرح میں درج کیا ہے ۔

اشباہ و نظائر

چونکہ فروعی احکام کے علل و اسباب ایک دوسرے کے مشابہ ہوتے ہیں لہذا ان کے لیے ایک ایسا قاعدہ کلیہ ہونا چاہیے جس کا دائرہ اطلاق تمام فروعی احکام پر محیط ہو ۔ بعض مسلمان فقہاء اس بات سے آگاہ تھے اور انہوں نے ''الاشباہ والنظائر'' کے ضمن میں اس پر بحث کی ہے ۔

الفاظ ''اشباہ و نظائر'' کا اشارہ عمر بن خطاب کے اس خط کی طرف ہے جو آپ نے ابو موسیٰ اشعری کو لکھا تھا اور جس کے الفاظ یہ ہیں : ''اعرف الامثال والاشباہ و قس الامور بنظائرھا''[1] یعنی مثالوں پر غور کرو اور ان پر اپنے معاملات کو قیاس کرو ۔ ابو موسیٰ اشعری کا نام عبداللہ بن قیس ہے انہوں نے ۲ھ یا ۴۲ ہجری میں وفات پائی ۔ نبیٔ کریم صلعم نے انہیں قرآن مجید کی تعلیم دینے کے لیے یمن بھیجا تھا پھر وہ عمر بن خطاب کے عہد خلافت میں بصرہ کے قاضی اور عثمان بن عفان کے زمانہ میں کوفہ کے قاضی مقرر ہوئے ۔[2]

قواعد کلیہ یا اشباہ و نظائر کے مشہور ترین مصنف تاج الدین سبکی شافعی ہوئے ہیں پھر ان کی سیوطی اور ابن نجیم نے پیروی کی ہے ۔ سبکی اور ان کی مشہور تصنیفات کا ذکر تو پہلے گزرا، سیوطی اور ابن نجیم کا مختصر حال حسب ذیل ہے ۔

جلال الدین سیوطی یا اسیوطی کا نام عبدالرحمان بن کمال بن محمد ہے ۔ آپ کا مولد اسیوط ہے ۔ آپ کا سن پیدائش ۸۴۹ء اور سن وفات ۹۱۱ھ ہے ۔ آپ شافعی المذہب اور فاضل اجل تھے ۔ آپ کی تصنیفات علم تفسیر و قراءت، علم حدیث و متعلقات حدیث، علم فقہ و اصول فقہ، علوم لغتہ عربیہ اور تاریخ و ادب و تصوف میں بکثرت ہیں ۔

---

[1] یہی مضمون مقدمہ ابن خلدون میں ہے صفحہ ۱۹۲ اور یہی مضمون دوسری جگہ اور مختلف عبارتوں میں آیا ہے ''اعرف الامثال والاشباہ ثم قس الامور عندک فاعمد الی احبھا الی اللہ و اشبھھا بالحق فیما تری ۔ دیکھو اس خط کی پوری عبارت مع اس کی متعدد عبارتوں کے ان ماخذوں میں جو اجتہاد کی فصل میں ابھی بیان ہو چکے ہیں (تیسرے باب کی ساتویں فصل) ۔

[2] دیکھو ابن خلکان (جلد ۱، صفحہ ۲۴۳ اور دیکھو طبقات الفقہا الشیرازی (بغداد ۱۳۵۶ھ صفحہ ۱۲) ۔

آپ کی مشہور تصانیف یہ ہیں : ''الاتقان فی علوم القرآن، لباب النقول فی اسباب النزول'' تکملہ تفسیر جلالین جسے جلال الدین محلی نے شروع کیا تھا ۔ ''تنویر الحوالک'' شرح موطا امام مالک، ''اسعاف المبطأ برجال الموطأ'' ''حاشیہ تفسیر بیضاوی''، ''التوشیح علی الجامع الصحیح''، ''الدیباج علی صحیح مسلم بن الحاج''، ''مرقاۃ الصعود الی سنن ابی داؤد''، ''اللالی المصنوعۃ فی الاحادیث الموضوعۃ''، ''شرح سنن النسائی و سنن ابن ماجۃ مختصر التنبیہ، مختصر الروضۃ، الجامع فی الفرائض، مختصر احیاء علوم الدین ۔ حسن المحاضرہ فی اخبار مصر والقاہرۃ ، جمع الجوامع یا الجامع الکبیر اور جامع الصغیر وغیرھا۔[1] اس باب میں ہمارے لیے زیادہ اہمیت کتاب السیوطی ''الاشباہ والنظائر'' کو حاصل ہے جس میں اکثر قواعد کلیہ کا ذکر ہے ۔

سیوطی کے بعد زین العابدین بن ابراہیم بن نجیم حنفی معروف بہ ابن نجیم ہیں ۔ آپ کی وفات ۹۷۰ھ میں ہوئی ۔ آپ نے فقہ حنفی میں مستند کتابیں تالیف کیں جن میں سے اہم کتاب بحر الرائق شرح کنز الدقائق اور کتاب الاشباہ والنظائر ہیں ۔ آخری کتاب ترتیب اور اکثر مضامین کے لحاظ سے کتاب السیوطی سے منقول ہے، سوائے ان تنقیحات کے جو حنفی نقطہ نگاہ سے آپ نے اس میں کی ہیں ۔ اس کتاب کی شرح احمد بن محمد حموی نے بعنوان ''غمز عیون البصائر''[2] کی ہے جو گیارھویں صدی ہجری کے فقہاء میں سے ہیں ۔

ان کے بعد ابو سعید الخادمی نے اپنی کتاب ''مجامع الحقائق'' (المختصر فی علم الاصول) کے خاتمے پر بہت سے قواعد کلیۃ جمع کیے ہیں ۔ اس کتاب کی شرح مصطفی محمد الکوز لحصاری نے اپنی کتاب منافع الدقائق میں کی ہے ۔

قواعد کلیہ کی تعریف اور ان کا فائدہ

فقہاء نے قاعدہ کلیہ کی یہ تعریف کی ہے ''حکم کلی ینطبق علی جمیع جزئیاتہ''[3] یعنی ایسا حکم کلی جو اپنے تمام جزئیات پر حاوی ہو ۔ نیز قاعدہ

---

[1] دیکھو ترجمہ سیوطی اور ان کی دیگر تصنیفات جن کا ذکر انھوں نے اپنی کتاب حسن المحاضرہ میں کیا ہے (جلد ۱، صفحہ ۱۴۰ اور اس کے بعد) ۔
[2] مطبع دار الطباعۃ العامرۃ میں سنہ ۱۲۹۰ھ میں دو جلدوں میں طبع ہوئی ۔
[3] دیکھو اشباہ سیوطی کی (صفحہ ۵) اور دیکھو منافع شرح المجامع (صفحہ ۳۰۵) ۔

مختلف النوع قوانین کا جامع ہوتا ہے اور وہ اس معنی کے لحاظ سے ضابطہ سے مختلف ہوتا ہے کیونکہ ضابطہ وہ ہے جو صرف ایک ہی قسم کے فروعی قوانین پر مشتمل ہو۔

مجلۃ الاحکام العدلیۃ کی دفعہ ۲ تا ۱۰۰ میں ۹۹ قواعد کلیہ ہیں جن میں سے اکثر تو ابن نجیم کی کتاب ''الاشباہ والنظائر'' سے ماخوذ ہیں اور بعض کتاب المجامع اور فقہ حنفی کی دوسری کتابوں سے ماخوذ ہیں۔

مجلہ کی دفعہ اول کے آخری فقرہ میں تمام قواعد کلیہ کا سبب اور ان کا فائدہ بیان کیا گیا ہے جس کا مفہوم یہ ہے کہ محقق فقہاء نے مسائل فقہیہ کو قواعد کلیہ کے تحت جمع کر دیا ہے۔ ہر قاعدہ بہت سے مسائل پر مشتمل ہوتا ہے۔ یہ قواعد مسلم ہیں اور کتب فقہ میں معتبر ہیں اور فروعی مسائل ثابت کرنے کے لیے بطور دلیل استعمال کیے جاتے ہیں۔ شروع میں انھیں ذہن نشین کر لینے سے مسائل فرعیہ مانوس ہو جاتے ہیں اور اچھی طرح سمجھ میں آ جاتے ہیں اسی لیے فقہ کے ۹۹ قاعدے منضبط کیے گئے ہیں۔ اگرچہ ان میں سے بعض میں انفرادی حیثیت سے کچھ مستثنیات بھی ہیں لیکن مجموعی حیثیت سے ان کی کلیت میں اس لیے فرق نہیں آتا کہ وہ ایک دوسرے کی تخصیص اور حد بندی کرتے ہیں۔

بالفاظ دیگر قواعد کلیہ ایسے عام اصول ہوتے ہیں جن کے تحت اکثر جزئیات آ جاتے ہیں اور ان کی بنیاد اکثریت پر ہوتی ہے اس لیے بعض میں مستثنیات اور حدبندیاں ہوتی ہیں جیسا کہ ہم اپنے موقع پر دیکھیں گے لیکن ان مستثنیات اور حدبندیوں سے قواعد کی عمومیت اور کلیت میں کوئی فرق نہیں آتا۔

مجلہ میں قواعد کلیہ کا جو فائدہ بیان کیا گیا ہے کہ ان کے ذریعہ مسائل و مبادی سمجھنے میں آسانی ہو جاتی ہے تو یہ فائدہ قواعد کو دلیل قطعی کی حیثیت نہیں دے سکتا اس لیے قاضی کو یہ جائز نہیں کہ ان قواعد کی بنا پر کوئی فیصلہ کرے تاوقتیکہ اس کی تائید حدیث کی نص صریح سے نہ ہوتی ہو جیسے قاعدہ ''البینۃ علی المدعی والیمین علی من انکر'' یعنی بار ثبوت مدعی کے ذمہ ہے اور قسم انکار کرنے والے پر اور یا جب تک کہ وہ قاعدہ فقہ حنفی کی معتبر کتابوں سے منقول نہ ہو۔ یہی مضمون مجلس مجلہ

کی اس قرارداد کا ہے جو صدر اعظم کے سامنے پیش کی گئی تھی کہ شرعی مجسٹریٹ جب تک کسی نص صریح سے واقف نہ ہوں صرف کسی ایک قاعدہ کی بنا پر فیصلہ نہیں کر سکتے۔

غرضکہ ان قواعد عامہ کی عبارت بالعموم بلیغ ہے اور جملوں کی ترغیب عمدہ ہے اور اپنی عبارت اور مفہوم کے اعتبار سے ان قانونی امثال کے مشابہ ہیں جو اہل مغرب کے نزدیک مشہور ہیں۔ ہم ہر قاعدہ کی وضاحت کے وقت افادہ کی غرض سے حسب موقع قانونی نظائر کا ذکر کریں گے اور مشابہت مذکورہ اکثر قواعد میں ان اسباب کے سبب لازمی طور پر پائی جاتی ہے جو ہم اوپر بیان کر چکے ہیں۔

قواعد مذکورہ میں سے بعض کا ذکر تو ہم قیاس، اجتہاد اور تغیر احکام کی بحث میں کر چکے ہیں اور بعض کا ذکر اس باب میں کریں گے۔ اس طریق پر کہ جو قواعد کلیہ باہمی مرتبط ہوں گے یا اپنے علل و اسباب کے لحاظ سے متحد ہوں گے انہیں ایک فصل میں جمع کریں گے اور باقی کو کتاب کے مضامین کے اعتبار سے بعد میں بیان کریں گے۔

بطریق مذکور قواعد عامہ کا مفہوم سمجھنا اور ان کے شرائط و مستثنیات کا مطلب سمجھنا سہل ہو جائے گا اور انہیں بار بار ذکر کرنا بھی نہ پڑے گا، جو اس صورت میں ضروری ہوتا جب ہم قواعد مذکورہ کی ہر دفعہ کی تشریح علیحدہ کرتے۔

فصل دوم

ضرورت و حاجت کا حکم

تکلیف آسانی چاہتی ہے

احکام شرع میں عام طور پر مفاد شخصی اور انفرادی حالت کا لحاظ نہیں ہوتا بلکہ مجموعی حالات اور رفاہیۃ عامہ کا لحاظ رکھا گیا ہے۔

لیکن کبھی رفاہیۃ عامہ کی صفت نفاذ احکام کے وقت بعض لوگوں کی تنگی و پریشانی کا باعث بھی ہو جاتی ہے اور قانون کے نفاذ میں سختی کرنے سے بعض اوقات ظلم و تعدی تک نوبت پہنچ جاتی ہے یا جیسا کہ امام غزالی نے فرمایا ہے ''کما تجاوز حدہ انعکس الی ضدہ''[1] یعنی جو چیز حد سے گزر جاتی ہے اس کا رد عمل اس کے خلاف ہوتا ہے۔ لہذا لوگوں کی سہولت کے پیش نظر خاص خاص استثنائی حالتوں میں احکام عامہ کا لحاظ نہیں کیا جاتا تاکہ نہ تو کسی کا نقصان ہو اور نہ دشواری پیدا ہو۔

سہولت عامہ کے پیش نظر حنفیوں نے استحسان کو اور مالکیہ نے مصالح مرسلہ کو دلیل شرعی کی بجائے قرار دیا ہے۔ بعض علمائے اصول نے اس قسم کی مصلحت طلبی یا بالفاظ امام غزالی استصلاح یعنی فلاح طلبی پر اختلاف رائے کا اظہار کیا ہے۔ لیکن جمہور فقہاء کے نزدیک ایسی دلیلیں قابل قبول ہیں جس کے لیے وہ قرآن اور سنت اور اولیات عمر کی دلیلیں پیش کرتے ہیں۔ ہم پچھلی فصلوں میں ان میں سے بہت سی دلیلیں بیان کر چکے ہیں''[2] لہذا یہاں ان کا اعادہ غیر ضروری ہے۔ اب ہم اس قسم کے دوسرے دلائل بیان کرتے ہیں۔

سہولت کا لحاظ رکھنے کی مثال قرآن مجید میں یہ ہے: ''وما جعل علیکم فی الدین من حرج۔'' ''فمن اضطر غیر باغ ولا عاد فان اللہ غفور الرحیم''[3] یعنی

---

[1] استحسان، مصالح مرسلہ اور تغیر احکام کے بیان میں۔

[2] سورۃ حج (۲۲) ۷۸، سورۃ نحل (۱۶) ۱۱۵۔

[3] جیسا کہ سیوطی نے کتاب الاشباہ کے صفحہ ۵۹ پر نقل کیا ہے لاطینی کی اس مثل کا مفہوم بھی یہی ہے: Summium jus summa injuria یعنی بعض اوقات انتہائی عدل انتہائی ظلم کی صورت اختیار کر لیتا ہے۔

خدا نے مذہب کے معاملہ میں تنگی نہیں رکھی - پس جو شخص (حرام چیز پر) مجبور ہو جائے اور حد سے نہ بڑھے تو اللہ تعالیٰ بڑا بخشنے والا ہے اور حدیث شریف میں وارد ہے: ''الدین یسر احب الدین عند اللہ الحنیفة السمحة''[1] یعنی دین آسان ہے - اللہ تعالیٰ کے نزدیک سب سے زیادہ پسندیدہ دین وہ ہے جو سیدھا اور آسان ہو - اگرچہ اس حدیث میں صرف دین کا لفظ ہے لیکن فقہ اسلامی کی اصطلاح میں یہ لفظ عام ہے کیونکہ فقہ اسلامی مسائل دینی و دنیاوی دونوں پر بیک وقت مشتمل ہے -

اسی طرح رسول کریم صلعم سے مروی ہے کہ آپ نے جنگ کے موقع پر ہاتھ کاٹنے کی سزا سے منع فرمایا - چنانچہ حدیث میں وارد ہے: ''لا تقطع الایدی فی السفر''[2] یعنی فوجوں کی نقل و حرکت کے زمانہ میں چوروں کے ہاتھ نہ کاٹے جائیں - اس حدیث پر قیاس کرتے ہوئے آئمہ مجتہدین نے فتویٰ دیا ہے کہ دشمن کے ملک میں چور کا ہاتھ ہرگز نہ کاٹا جائے ایسا نہ ہو کہ کہیں وہ دشمنوں سے جا ملے -

سہولت ہی کے اصول پر فقہاء کا یہ قاعدہ کلیہ مبنی ہے کہ ''المشقة تجلب التیسیر'' یعنی تنگی فراخی چاہتی ہے - یہ قاعدہ ان چار قاعدوں میں سے ایک ہے جنہیں قاضی حسین نے فقہ کی بنیاد قرار دیا ہے -[3] تیسیر جس کے معنی رخصت کے ہیں یا جس کے معنی تنگی کے موقع پر شرعی آسانی پیدا کرنے کے ہیں - قاعدہ کلیہ کا ایک استثناء ہے اور مشقت کے مفہوم میں مجبوری اور ضرورت دونوں داخل ہیں مگر تعیشات داخل نہیں -

اضطراری حالت اور ضرورت سے مراد وہ حالت ہے جب انسان اپنے مذہب یا مال یا عقل یا نسل کو تباہی سے بچانے کے لیے مجبور ہو جائے اور حاجت سے وہ چیز مراد ہے جو زندگی برقرار رکھنے کے لیے ضروری ہو - کمالیات و تعیشات ایسی چیزیں کہلاتی ہیں جو آرائش و زیبائش کے لیے استعمال کی جائیں -

---

[1] دیکھو بخاری اور اس کی شرح عینی جلد ۱، صفحہ ۲۳۴-۲۳۵ -

[2] اس حدیث کو ابو داؤد نے اپنی سنن میں روایت کیا ہے کتاب الحدود میں جلد ۴، صفحہ ۱۴۲ -

[3] دیکھو جمع الجوامع مع اس کی شرح محلی اور حاشیہ بنانی (جلد ۲، صفحہ ۳۷۳) -

اسی قاعدہ کو مجلۃ احکام عدلیۃ میں اختیار کیا گیا ہے ۔ چنانچہ اس میں مذکور ہے کہ ''المشقۃ تجلب التیسیر'' یعنی تنگی دور کرنے کے لیے آسانی پیدا کی جاتی ہے اور سختی سہولت کا سبب بنتی ہے اور تنگی کے وقت فراخی ضروری ہے ۔ اس اصل سے بہت سے احکام فقہ نکلتے ہیں جیسے قرض، ہنڈی اور حجر (محروم کرنا) وغیرہ۔ فقہاء نے جو رخصت اور سہولت دی ہے وہ اسی قاعدہ کی رو سے ہے'' (دفعہ ۱۷) ۔

اسی طرح مجلہ میں اسی مضمون کا ایک فقرہ ہے ''الامر اذا ضاق اتسع'' یعنی جب تنگی ہوتی ہے تو فراخی کی جاتی ہے (دفعہ ۱۸) ۔ اس دفعہ کا ماخذ امام شافعی کا یہ قول ہے ''اذا ضاق الامر اتسع'' بعض فقہاء نے اس کو پلٹ کر یوں کہا ہے ''اذا اتسع الامر ضاق''[1] یعنی زیادہ فراخی میں تنگی ہو جاتی ہے ۔

ضرورت کے وقت ممنوع چیزیں مباح ہو جاتی ہیں

غزالی نے فرمایا ''جمیع المحرمات تباح بالضرورۃ''[2] یعنی تمام حرام چیزیں بوقت ضرورت مباح ہو جاتی ہیں جو قواعد کلیۃ الاشباہ والنظائر[3] سے مجلہ کی دفعہ ۲۱ میں نقل کیے گئے ہیں ان میں سے ایک یہ ہے: ''الضرورات تبیح المحظورات'' یہی مضمون لاتینی کی قانونی مثال میں ہے کہ ''الضرورۃ لا قانون لھا''[4] یعنی ضرورت کسی قانون کی پابند نہیں ۔

قاعدہ مذکورہ کی عملی مثالیں کئی ہیں :

(۱) جیسے وہ عذر جو قانونی ذمہ داریوں کو ساقط کر دیتے ہیں مثلاً کم سنی، دیوانگی، مرض، جبر، بھول اور ناواقفیت ۔ مسلمان فقہاء نے اصول فقہ کی کتابوں میں ان عذروں کو خاص ترتیب کے ساتھ بیان کیا ہے ۔ ہم اپنی کتاب ''النظریۃ العامۃ للموجبات والعقود فی الشریعۃ الاسلامیۃ'' کے باب اھلیۃ التعاقد میں عذر کے بعض احکام کی وضاحت کریں گے ۔

(۲) تنگی کے وقت آسانی پیدا کرنا ۔ مثلاً جب ثابت ہو جائے کہ قرضدار یک مشت قرضہ ادا نہیں کر سکتا تو قسط مقرر کر دینا جائز ہے اس آیۃ پر

---

[1] دیکھو اشباہ سیوطی کی (صفحہ ۵۹) ۔
[2] دیکھو وجیز (جلد ۲، صفحہ ۲۱۶) ۔
[3] سیوطی کی (صفحہ ۶۰) اور ابن نجیم کی (صفحہ ۳۴) ۔
[4] Necessitas non habet legem.....

عمل کرتے ہوئے ''وان کان ذو عسرة فنظرة الیٰ میسرة''[1] اگر تنگ دست ہو تو مہلت دینے کا حکم ہے آسودگی تک۔ قسط مقرر کرنا اور مہلت دینا لبنان کے قانون عہد و مواثیق میں ''الاجل الممنوح''[2] بخشی ہوئی مہلت کہلاتا ہے۔ اسی طرح مجلہ میں ہے کہ اگر کسی نے وقت مقررہ کے لیے کشتی کرایہ پر لی، ہنوز کشتی سمندر ہی میں تھی کہ وقت مقررہ ختم ہو گیا تو ضرورت کے باعث کرایہ کا یہ معاہدہ اس وقت تک باقی رہے گا جب تک کشتی ساحل تک نہ پہنچ جائے اور کشتی کرایہ پر لینے والے کو ساحل پر پہنچنے سے پہلے کشتی چھوڑنے پر مجبور نہیں کیا جا سکتا (دفعہ ۴۸۰)۔

(۳) بعض ایسے معاملات کو جائز قرار دینا جن کی ضرورت لوگوں کو اپنی اقتصادی زندگی میں پیش آتی ہے جیسے مجلہ میں اشباہ والنظائر[3] سے نقل کرتے ہوئے یہ مذکور ہے کہ حاجت ضرورت کی بجائے شمار کی جاتی ہے خواہ وہ ضرورت عام ہو یا خاص جیسے بیع بالوفا کا جواز کہ جب اہل بخارا پر قرضہ کا بار زیادہ ہو گیا تو اس کی ضرورت پیش آئی اور انہیں قرض کی زحمت سے بچانے کے لیے بیع بالوفاء کو جائز قرار دیا گیا (دفعہ ۳۲) اور ہم جانتے ہیں کہ حرمت ربا (سود) سے بچنے کے لیے یہ شرعی حیلہ اختیار کیا گیا۔

قاعدہ کے شرائط

بلا شبہ ضرورت کے وقت ممنوع چیزیں مباح ہو جاتی ہیں مگر یہ قاعدہ عام نہیں بلکہ اس کے لیے نص یا مقدار یا زمانہ کی شرائط بھی ہیں۔ اب ہم یہ شرائط ان سے متعلقہ دفعات اور ایسی تشریحی مثالیں بیان کریں گے جو مسئلہ کی وضاحت کے لیے ضروری ہیں۔

(۱) نص کی شرط:

---

[1] سورۃ بقرہ (۲) ۲۸۰ اس آیۃ میں کان تامہ ہے جس کے معنی ہیں ''ہو'' بعض مفسرین نے کہا ہے کہ یہاں ''کان'' ناقصہ ہے اور اس کی خبر محذوف ہے یعنی ''ان کان ذو عسرة غریما لکم'' دیکھو تفسیر فخر الدین رازی (جلد ۲، صفحہ ۳۶۰)۔

[2] دیکھو (دفعہ ۱۱۵) جو تغیرات فرانسیسی سے منقول ہے Term de grace

[3] سیوطی کی (صفحہ ۶۲) اور ابن نجیم کی (صفحہ ۳۶)۔

ابن نجیم نے کہا ہے کہ ''تنگی اور مجبوری کا لحاظ اسی وقت کیا جائے گا جب اس کے بارے میں کوئی صریح حکم موجود نہ ہو۔''[1] یہی مسلک ابو حنیفہ اور محمد بن حسن کا ہے اس کا مفصل بیان مع اختلاف ابو یوسف کے پہلے گزر چکا۔''[2]

(۲) مقدار کی شرط :

مجلہ میں تشریح کی گئی ہے کہ ''الضرورۃ تقدر بقدرھا'' یعنی ضرورت کے وقت ممنوع چیز کے مباح ہونے کی مقدار معین ہے (دفعہ ۲۳) (ضرورت کی) جو تشریح الجامع والاشباہ[3] میں مذکور ہے وہ سب سے زیادہ صحیح ہے کہ ''ما أبیح للضرورت یقدر بقدرھا'' یعنی جو چیز ضرورۃ مباح ہوتی ہے اس کی مقدار معین ہے کیونکہ مقدار ضرورت کی مقرر نہیں کی جاتی بلکہ اس چیز کی کی جاتی ہے جو اس ضرورت کی وجہ سے مباح کی گئی ہو اور مجلہ میں بھی اسی مطلب کی صراحت کی گئی ہے کہ ''الضرورۃ یدفع بقدر الامکان'' یعنی ضرورت امکانی حد تک ہی پوری کی جائے گی (دفعہ ۳۱)۔[4]

اس سب کا مطلب یہ ہے کہ ضرورت ایک اتفاقیہ چیز ہے جو قاعدہ کلیہ سے مستثنیٰ ہوتی ہے اور جو چیز مستثنیٰ ہو وہ محدود رہتی ہے - یعنی جو جواز ضرورت کے سبب پیدا ہوتا ہے وہ علی الاطلاق نہیں ہوتا بلکہ اسی مقدار تک محدود رہتا ہے جس سے ضرورت رفع ہو سکے - مثلاً اگر بھوکے کو روٹی چرانا مباح ہو جاتا ہے تو اس کے یہ معنی نہیں کہ وہ کئی من آٹا چرا لے -

(۳) وقت کی شرط :

اجازت بوقت مجبوری یا وہ استثنائی حکم جو خلاف قاعدہ ہو صرف اس وقت تک باقی رہتا ہے جب تک کہ عذر یا مجبوری باقی رہے اور جب وہ

---

1 دیکھو الاشباہ والنظائر (صفحہ ۳۳).....

2 ''تغیر الاحکام والنصوص'' کی فصل میں -

3 سیوطی کی (صفحہ ۶۰) اور ابن نجیم کی (صفحہ ۳۴) اور دیکھو شرح المجامع (صفحہ ۳۳۱) اور یہی دفعہ مجامع میں بنی بایں عبارت مذکور ہے ''الثابت بالضرورۃ یقدر بقدرھا'' دیکھو منافع (صفحہ ۳۱۸) -

4 یہ قاعدہ مجامع میں موجود ہے دیکھو منافع (صفحہ ۳۲۳) جس کے الفاظ یہ ہیں ''الضرر مدفوع بقدر الامکان۔''

مجبوری کی حالت ختم ہو جائے تو وہ رخصت یا حکم استثنائی بھی باقی نہیں رہے گا اور اصل قاعدہ کا عام حکم لوٹ آئے گا۔

اسی قسم کی عبارت "الاشباہ والنظائر" اور "مجامع"[1] اور مجلہ میں موجود ہے "ما جاء لعذر بطل بزوالہ، واذا زال المانع عاد الممنوع" یعنی جو چیز کسی عذر کے سبب جائز ہوتی ہے وہ عذر ختم ہونے کے ساتھ ختم ہو جاتی ہے، کیونکہ جب عذر باقی نہیں رہے گا تو اصلی حکم لوٹ آئے گا۔ (دفعات ۲۳ و ۲۴) اور یہ مسئلہ اس علمی قاعدہ کے مطابق ہے کہ "النتیجۃ تقف بوقوف علتھا"[2] یعنی نتیجہ اپنے سبب پر موقوف ہوتا ہے۔ مثلاً اگر کسی پاگل کو دیوانگی کے سبب ہر قسم کے تصرفات سے محروم کر دیا جاتا ہے تو دیوانگی رفع ہونے کے ساتھ ہی اسے جملہ تصرفات کا حق حاصل ہو جائے گا۔

تاوان کا مسئلہ

اگر مجبوری کے وقت رخصت دی جاتی ہے تو اس کا یہ مطلب نہیں کہ غیر کا حق غصب کرنا بھی جائز ہو گیا۔ پس اگر بحالت مجبوری بھوک رفع کرنے کے لیے غیر کا مال کھانے کی اجازت ہو جاتی ہے تو کیا اس صورت میں کھانے والے کو اس کی قیمت ادا کرنی پڑے گی یا نہیں؟

مذہب حنفی اور بعض دیگر مذاہب کے نزدیک کھانے والے پر اس کا تاوان لازم ہوگا۔ اس قاعدہ کلیہ کی رو سے جو مجامع[3] اور مجلہ میں مذکور ہے کہ "مجبوری کی وجہ سے کسی کا حق زائل نہیں ہوتا۔ اس سے یہ مسئلہ نکلتا ہے کہ اگر کوئی شخص بھوک سے مجبور ہو کر دوسرے کا کھانا کھا لے تو کھانے کی قیمت ادا کرنی پڑے گی (دفعہ ۳۳۰)۔ امام مالک بن انس اور امام احمد بن حنبل کے ایک قول میں اس کے برخلاف روایت کی گئی ہے کیونکہ ان دونوں کے نزدیک بھوک کی حالت میں غیر کا مال

---

[1] دیکھو اشباہ والنظائر سیوطی کی (صفحہ ۶۱) اور ابن نجیم کی (صفحہ ۳۴) اور دیکھو منافع (صفحہ ۳۱۱)۔

[2] دیکھو الاشباہ والنظائر سیوطی کی (صفحہ ۶۱) اور ابن نجیم کی (صفحہ ۳۴) اور دیکھو منافع (صفحہ ۳۱۱)۔

[3] دیکھو قانون لاتینی Cessate ause cessate ceffectus

کھانے والے پر تاوان لازم نہیں آتا کیونکہ بقدر امکان مساوات قائم رکھنا اور زندگی باقی رکھنا ضروری ہے۔[1]

اسی طرح مجلہ میں مذکور ہے کہ اگر محلہ میں آگ لگ جائے اور کوئی شخص اپنے گھر کو آگ سے بچانے کے لیے اپنے پڑوسی کا گھر گرا دے تو اس پر پڑوسی کے مکان کی قیمت ادا کرنا لازم ہوگی، مگر جب حاکم وقت کے حکم سے ایسا کیا جائے تو تاوان لازم نہ ہوگا (دفعہ ۹۱۹)۔

البتہ اس شخص کے مسئلہ میں اختلاف ہے جو اپنی جان بچانے کے لیے کسی اونٹ یا دوسرے حملہ آور جانور کو ہلاک کر دے۔ چنانچہ حنفیوں کے نزدیک اس کی قیمت ادا کرنا لازم ہوگی لیکن دیگر ائمہ مذاہب کے نزدیک اس پر تاوان لازم نہ ہوگا۔ موخر الذکر حضرات کی دلیل وہ قاعدہ ہے جس کی تصریح ابن رجب نے کی ہے کہ ''من اتلف شیئاً لدفع اذاہ لہ لم یضمنہ، وان اتلفہ لدفع اذاہ بہ ضمنہ''[2] یعنی اگر کسی شخص سے کوئی چیز اس وجہ سے ضائع ہو گئی کہ وہ اپنے نقصان سے اسے بچانا چاہتا تھا تو اس پر تاوان لازم نہ ہوگا اور اگر اس لیے ضائع ہوئی کہ وہ اپنے آپ کو اس کے نقصان سے بچانا چاہتا تھا تو تاوان لازم آئے گا۔ یہ مسئلہ تفصیل طلب ہے اور اس میں عدل و حکمت کی باریکیاں ہیں۔[3]

تعارض مصالح کے وقت ایک کو دوسرے پر ترجیح

کیا بحالت مجبوری حرام چیز کا مباح ہونا اس وقت بھی ہے جب وہ دوسری مصلحت سے متصادم ہو؟ اس سوال کا جواب مجامع[4] اور مجلہ میں یہ ہے ''یختار اھون الشرین'' یعنی کم درجہ کی برائی اختیار کی جائے گی دفعہ ۲۹۔ اس بنیادی قاعدہ سے بہت سے مسائل اور نتائج پیدا ہوتے ہیں جن میں اہم یہ ہیں: عام نقصان کا انسداد، مفاسد کا روکنا، کم نقصان کو ترجیح دینا جن کی تشریح حسب ذیل ہے:

---

[1] دیکھو اعلام الموقعین (جلد ۳، صفحہ ۸) اور دیکھو الفروق عراقی کی (جلد ۴، صفحہ ۹)۔

[2] دیکھو القواعد لا بن رجب (قاعدہ ۲۶، صفحہ ۳۶) اور دیکھو مغنی (جلد ۱۰، صفحہ ۳۵۰-۳۵۱) .....

[3] ان مسائل کی تشریح آئندہ ہماری اسی کتاب میں ''للموجبات والعقود فی الشریعۃ الاسلامیۃ'' میں آئے گی۔

[4] دیکھو منافع (صفحہ ۳۱۶)۔

اول ــ مضرت عامہ کا انسداد

قاضی خاں نے کہا ”یتحمل الضرر الخاص لدفع ضرر عام“ یعنی عام نقصان سے بچنے کے لیے شخصی نقصان برداشت کیا جائے گا۔ انھیں کا قول الاشباہ والنظائر[1] اور مجلہ کی دفعہ ۲۶ میں منقول ہے۔

تمام فقہاء کے نزدیک اس قاعدۃ کلیہ سے یہ مسئلہ نکلتا ہے کہ جب کوئی امر مصلحت عامہ سے تعلق رکھتا ہو تو حکومت انفرادی زندگی میں مداخلت کر سکتی ہے جیسے جاہل طبیب کو مطب کرنے سے روک دینا اور کسی کے مکان کو اس خوف سے مسمار کر دینا کہ کہیں دوسرے مکان آگ کی لپیٹ میں نہ آ جائیں اور جب ضروری اشیاء کی ذخیرہ اندوزی کی جا رہی ہو تو چیزوں کا نرخ مقرر کر دینا اور بوقت ضرورت ذخیرہ اندوزوں کو غلہ فروخت کرنے پر مجبور کرنا وغیرہا۔[2]

دوم ــ برائیوں کا انسداد

جب ایک طرف رفع شر مقصود ہو اور دوسری طرف جلب منفعت اور دونوں میں تصادم واقع ہو جائے تو رفع شر کو ترجیح دی جائے گی۔ یہی صراحت مجلہ میں موجود ہے ”درء المفاسد اولیٰ من جلب المنافع (دفعہ ۳۰) یعنی برائیوں کا رفع کرنا نفع حاصل کرنے سے زیادہ بہتر ہے یا جیسی کہ اشباہ کی عبارت ہے ”اولیٰ من جلب المصالح۔“[3]

مذہب حنفی نے حقوق کے غلط استعمال کے نظریہ کی بنیاد اسی قاعدہ پر رکھی ہے اور انسان کو اپنے حق کے استعمال سے روکا ہے۔ اگر اس سے کسی دوسرے کو صریح نقصان پہنچے۔ ہم اس نظریہ کی وضاحت کسی دوسری جگہ

---

[1] دیکھو فتاوی خانیہ میں کتاب الشرب کی فصل انہار میں (مع اس کے حاشیہ ہندی کے جلد ۳، صفحہ ۲۴۳) اور دیکھو اشباہ ابن نجیم کی (صفحہ ۳۵) اسی کے مترادف قانون لاتینی میں ہے Lex citius tolerare vult privatum damnum quam publicum malum.

[2] دیکھو مجلہ کی دفعہ ۹۶۴ و ۹۱۹ اور دیکھو موافقات الشاطبی (جلد ۲، صفحہ ۳۰) اور دیکھو فتاوی ہندیہ (جلد ۳، صفحہ ۲۷۷) اور دیکھو ابن قیم کی کتاب الطرق الحکمیۃ فی السیاسۃ الشرعیۃ (صفحہ ۲۲۳ و ۲۳۳ اور اس کے بعد)۔

[3] سیوطی کی (صفحہ ۶۲) اور ابن نجیم کی (صفحہ ۳۶)۔

کریں گے اور اس بارے میں جو اختلاف مذاہب ہے[1] اس کو بھی بیان کریں گے۔

سوم ــ خفیف نقصان کو ترجیح دینا

الاشباہ والمجامع سے نقل کرتے ہوئے مجلہ میں مذکور ہے[2] ''اذا تعارضت مفسدتان روعی اعظمها ضرراً بارتکاب أخفها والضرر الاشد یزال بالضرر الاخف'' (دفعہ ۲۸ و ۲۷) یعنی جب دو نقصان پیش آ جائیں تو ان میں سے ہلکے نقصان کو اختیار کیا جائے گا اور ہلکا نقصان برداشت کر کے بھاری نقصان کو رفع کیا جائے گا۔ اس لیے جو اپنی مدافعت میں کسی کو قتل کر دے تو اسے معذور سمجھا جائے گا۔

جان بچانے کے لیے حیوان یا مال کے نقصان کی پروا نہ کی جائے گی جیسا کہ جمہور فقہاء نے کہا ہے کہ اگر کچھ لوگ کشتی میں سوار ہوں اور کشتی کے ڈوبنے کا خطرہ لاحق ہو تو آدمیوں کو بچانے کے لیے مال اور جانوروں کو کشتی سے باہر پھینک دینا جائز ہے، کیونکہ مال کا نقصان انسانی نفوس کے تلف ہونے کے مقابلہ میں خفیف ہے۔ البتہ ایسے موقع پر سب آدمیوں کو بچانے کی خاطر ایک آدمی کو سمندر میں پھینک دینا جائز نہیں کیونکہ جان بچانے کے لحاظ سے سب آدمی برابر ہیں اور چونکہ ہر ایک کی جان کا نقصان مساوی حیثیت رکھتا ہے لہذا ایک کو دوسرے پر ترجیح حاصل نہیں۔[3]

اسی قسم کا ایک غیر ملکی مقدمہ انگریزی عدالت میں ۱۸۸۴ء میں دائر کیا گیا تھا جس کا خلاصہ یہ ہے کہ ایک کشتی میں کچھ ملاح بیٹھے تھے

---

[1] دیکھو ہماری کتاب ''النظریة العامة للموجبات والعقود فی الشریعة الاسلامیة۔''

[2] دیکھو سیوطی کی اشباہ (صفحہ ۶۲) اور دیکھو ابن نجیم کی اشباہ (صفحہ ۳۵) اور دیکھو منافع (صفحہ ۳۲۳) اور دیکھو اسی مضمون کی عبارت ''قواعد ابن رجب'' میں (قاعدہ ۱۱۲، صفحہ ۲۴۶)۔

[3] دیکھو قواعد الاحکام عز بن عبدالسلام کی (جلد ۱، صفحہ ۷۰ و ۹۱) اور دیکھو قواعد الاحکام شافعی کی (جلد ۶، صفحہ ۲۶) اور دیکھو مستصفیٰ (جلد ۱، صفحہ ۱۴۱) اور دیکھو قوانین فقہیہ ابن جزی کی (صفحہ ۳۳۲) اور دیکھو فروق قرافی کی (جلد ۴، صفحہ ۹)۔

کہ ہواؤں اور موجوں کے طوفان نے اسے سمندر میں بہت دور پھینک دیا اور کشتی بہت عرصہ تک کنارہ پر نہ آ سکی یہاں تک کہ وہ بھوک کی وجہ سے قریب المرگ ہو گئے ۔ انھوں نے اپنی جانوں کو بچانے کے لیے سب سے کم عمر ملاح کو جس کی عمر اٹھارہ برس کی تھی مار کر کھا لیا پھر کچھ عرصہ کے بعد انھوں نے اس مصیبت سے نجات پائی اور عدالت میں ان پر قتل کا مقدمہ چلایا گیا ۔ چنانچہ عدالت نے انھیں اس لحاظ سے مجرم قرار دیا کہ بھوک سے مرنے کا خطرہ قتل کے جرم کو جائز نہیں کر سکتا۔[1] امریکہ کی عدالتیں بھی اس قسم کے مقدمات میں اسی فیصلہ پر عمل کرتی ہیں۔[2] اسی طرح دفع مضرت کے قاعدہ مذکورہ پر عمل کرتے ہوئے شرع اسلامی کی رو سے یہ بات جائز ہے کہ کوئی شخص انسان یا حرام حیوان کے زخم میں ٹانکے لگانے کے لیے کسی سے تاگہ چھین لے، مگر کپڑا وغیرہ سینے کے لیے تاگہ چھیننا جائز نہیں۔[3]

---

[1] Regina v. Dudly and Stephen, L.R. 14 Q. B.D 273.

[2] U. S. (v) Holmes (1 Wallace Junior)

[3] دیکھو ''وجیز'' للغزالی (جلد ۱، صفحہ ۲۱۳) اور دیکھو اس کی شرح فتح العزیز رافعی کی (مع مجموع کے جلد ۱، صفحہ ۳۲۷)۔

فصل سوم

کاموں میں ارادہ

کام اپنی اغراض سے وابستہ ہیں

انسان کے ہر عمل کے لیے ضروری ہے کہ وہ اس کے ارادے اور اختیار سے صادر ہو اور جس غرض سے قوت ارادی عمل کی طرف متوجہ ہو اسے قصد یا نیت کہتے ہیں ۔ گویا قصد یا نیت اس چیز کا نام ہے جو ارادہ کو مصروف عمل کر دے یا بالفاظ دیگر ارادہ کو کام کی طرف متوجہ کر دینے کا نام قصد ہے ۔ مثلاً ایک شخص نے دوسرے کی طرف اس لیے گولی چلائی کہ وہ اسے جا لگے اور وہ اسے لگی تو اس کے یہ معنی ہوں گے کہ گولی چلانے والے نے گولی چلانے کا اس لیے ارادہ کیا تھا کہ گولی اس کے لگے ۔

علم النفس کی رو سے کسی کام کی تیاری اور اس کے لیے عملی قدم اٹھانے کا ارادہ کرنے سے پہلے خیال کے کئی درجے ہیں ۔ یہاں ان کی تفصیل کا موقع نہیں ۔ لہذا ہم صرف قصد کے درجے بیان کرتے ہیں جیسا کہ علامہ[1] سبکی نے قصد معصیت کے پانچ درجے بیان کیے ہیں : ھاجس، خاطر، حدیث النفس، ہم اور عزم ۔

ھاجس : ارادہ کا سب سے پہلا خیال جو دل میں پیدا ہو ۔ اس کے بعد خاطر کا درجہ ہے یعنی دل میں ارادہ کا پیدا ہونا پھر حدیث النفس یعنی وہ کش مکش جو کام کرنے یا نہ کرنے میں پیدا ہو ۔ پھر ہم کا درجہ ہے یعنی کام کرنے کو نہ کرنے پر ترجیح دینا اور آخری درجہ عزم کا ہے یعنی کسی بات کا پکا ارادہ کر لینا اور اس پر قائم رہنا ۔

---

[1] حلبیات میں ہے جیسا کہ سیوطی نے الاشباہ والنظائر میں نقل کیا ہے (صفحہ ۲۵) ۔

چونکہ ھاجس و خاطر انسان کے اختیار میں نہیں لہذا ان کا مواخذہ بھی نہیں ۔ اسی طرح حدیث النفس میں بھی مواخذہ نہیں حدیث ذیل کی رو سے ''عفی عن آمتی ما حدثت بہ نفوسھا''[1] یعنی خدا نے میری امت کے وہ خیالات معاف کر دے جو دلوں میں پیدا ھوتے ھیں ۔ اسی طرح ھم کے درجہ میں بھی انسان کا مؤاخذہ نہیں حدیث ذیل کی رو سے ''ان الھم بالحسنۃ یکتب حسنۃ والھم بالسیئۃ لا یکتب سیئۃ''[2] یعنی نیک خیال کے بدلہ ایک نیکی لکھی جاتی ھے اور برے خیال کے بدلہ گناہ نہیں لکھا جاتا ۔ عزم میں بہت سے اختلافات ھیں جن کا یہ موقع نہیں ۔

یہ تفصیل اس قصد کی ھے جو گناھوں کے بارے میں کیا جائے، باقی رھے معاملات ۔ ان کا محض قصد اس لیے قابل گرفت نہیں کہ اس کا علم نہیں ھوتا ۔ دوسرے اس لیے کہ ارادہ کرنے والا اپنا ارادہ فسخ بھی کر دیتا ھے ۔ پس ارادہ جب تک عملی صورت میں ظاھر نہ ھو جائے کسی درجہ میں قابل گرفت نہیں۔[3]

چونکہ ھر چیز کا مدار نیت پر ھے جیسا کہ حدیث شریف میں وارد ھے ''انما الاعمال بالنیات اور انما لکل امرء مانوی''[4] یعنی ھر شخص کے عمل کا

---

[1] امام غزالی نے احیاء علوم الدین میں اس حدیث کا ذکر کیا ھے (جلد ۳، صفحہ ۳۶) اسی مضمون کی حدیث بخاری میں آئی ھے (دیکھو شرح عینی جلد ۲۳، صفحہ ۱۸۸) میں یہ حدیث ''ان اللہ تجاوز لامتی عما وسوست او حدثت بہ نفسھا ما لم تعمل او تکلم'' یعنی اللہ نے میری امت کے خیالات معاف فرما دیے جب تک عمل نہ کریں یا زبان سے نہ کہیں ۔

[2] اس حدیث کو سیوطی نے اپنے مقام پر ذکر کیا ھے ۔

[3] آج کل قانون فوجداری بھی یہی ھے کہ صرف نیت جرم پر کوئی سزا نہیں بلکہ یہ ضروری ھے کہ یا تو اقدام جرم پایا جائے یا ارتکاب جرم ۔

[4] یہ حدیث صحاح ستہ میں موجود ھے اور بخاری کی سب سے پہلی حدیث ھے پوری حدیث اس طرح ھے ''فمن کانت ھجرتہ الی الدنیا یصیبھا او الی امرأۃ ینکحھا فھجرتہ الی ما ھاجر الیہ'' یعنی جس کی نیت ھجرت کرنے سے حصول دنیا یا کسی عورت سے نکاح کرنا تھی تو اس کے عوض میں اسے اپنی نیت کے مطابق پھل ملے گا اور یہ حدیث بالفاظ دیگر یوں بھی روایت کی گئی ھے ''ان الاعمال بالینۃ و انما لکل امرء ما نوی فمن کانت ھجرتہ الی اللہ و رسولہ فھجرتہ الی اللہ و رسولہ و من ھاجر لدنیا یصیبھا او امرأۃ ینروجھا فھجرتہ الی ما ھاجر الیہ۔''

مدار نیت پر ہے اس لیے اعمال انسانی کو ارادہ سے وابستہ کیا گیا ہے جیسا کہ مجلۃ الاحکام العدلیۃ کی دفعہ ۲ میں یہ ضابطہ موجود ہے کہ "الامور بمقاصدھا"[1] یعنی معاملات نیتوں پر موقوف ہیں۔

اس کی مثال یہ ہے کہ اگر کوئی شخص پڑی ہوئی چیز اس نیت سے اٹھائے کہ اسے مالک کے حوالے کر دے گا تو جائز ہے اور اگر وہ اس چیز کو اپنے لیے اٹھائے تو غاصب کہلائے گا (دفعہ ۷۶۹) دونوں صورتوں میں پڑی ہوئی چیز اٹھانے کا فعل تو یکساں ہے لیکن نیت کے لحاظ سے حکم مختلف ہو جائے گا۔

نیت اور ظاہر

اس قاعدے (الامور بمقاصدھا) کا تقاضا یہ ہے کہ جب کسی کام کی نیت اور ظاہر میں اختلاف ہو تو نیت کا حال معلوم ہو جانے کے بعد اسی کے مطابق حکم ہو گا۔ اسی طرح جب کسی کلام کے ظاہری معنی الفاظ سے مختلف ہوں تو معنی کا لحاظ کیا جائے گا نہ کہ الفاظ کا۔ چنانچہ مجلہ نے بھی معاملات کی وضاحت کرتے ہوئے یہی اصول اختیار کیا ہے کہ "العبرۃ فی العقود للمقاصد والمعانی لا للالفاظ والمبانی" (دفعہ ۳) یعنی معاملات میں ارادے اور نیت کا اعتبار ہے نہ کہ ظاہری الفاظ کا۔

ظاہر ہے کہ جب کسی چیز سے نفع یا فائدہ حاصل کرنے کے بارے میں معاہدہ کیا جائے تو وہ اجارہ یعنی ٹھیکہ کہلاتا ہے اور جس میں کوئی معاوضہ یا اجرت نہ ہو اسے عاریت کہتے ہیں۔ پس اگر دو شخصوں نے کوئی معاملہ لفظ عاریت سے طے کیا اور اس میں مستعار دینے والے کو مقررہ معاوضہ دینے کی شرط بھی لگا دی تو یہ معاملہ اپنی غرض و غایت کے اعتبار سے ٹھیکہ کہلائے گا اور اسے ظاہری الفاظ کے لحاظ سے عاریت نہ کہا جائے گا۔[2]

---

[1] یہ وہی قاعدہ ہے جسے سبکی نے جمع الجوامع میں ان چار قاعدوں پر ایزاد کیا ہے جن کے بارے میں قاضی حسین نے لکھا ہے کہ وہ فقہ کی بنیاد ہیں۔ دیکھو اس کی شرح معہ حاشیہ بنانی کے جلد ۲، صفحہ ۳۰۷۳۔

[2] اس قاعدہ کی وضاحت ہم اپنی کتاب "النظریۃ العامۃ للموجبات والعقود فی الشریعۃ الاسلامیۃ" کے باب العقود میں کریں گے۔

چونکہ ھاجس و خاطر انسان کے اختیار میں نہیں لہذا ان کا مواخذہ بھی نہیں ۔ اسی طرح حدیث النفس میں بھی مواخذہ نہیں حدیث ذیل کی رو سے ''عفی عن اُمتی ما حدثت به نفوسها''[1] یعنی خدا نے میری امت کے وہ خیالات معاف کر دے جو دلوں میں پیدا ھوتے ھیں ۔ اسی طرح ھم کے درجہ میں بھی انسان کا مؤاخذہ نہیں حدیث ذیل کی رو سے ''ان الهم بالحسنة یکتب حسنة والهم بالسیئة لا یکتب سیئة''[2] یعنی نیک خیال کے بدلہ ایک نیکی لکھی جاتی ھے اور برے خیال کے بدلہ گناہ نہیں لکھا جاتا ۔ عزم میں بہت سے اختلافات ھیں جن کا یہ موقع نہیں ۔

یہ تفصیل اس قصد کی ھے جو گناھوں کے بارے میں کیا جائے، باقی رھے معاملات ۔ ان کا محض قصد اس لیے قابل گرفت نہیں کہ اس کا علم نہیں ھوتا ۔ دوسرے اس لیے کہ ارادہ کرنے والا اپنا ارادہ فسخ بھی کر دیتا ھے ۔ پس ارادہ جب تک عملی صورت میں ظاھر نہ ھو جائے کسی درجہ میں قابل گرفت نہیں۔[3]

چونکہ ھر چیز کا مدار نیت پر ھے جیسا کہ حدیث شریف میں وارد ھے ''انما الاعمال بالنیات اور انما لکل امرء مانوی''[4] یعنی ھر شخص کے عمل کا

---

[1] امام غزالی نے احیاء علوم الدین میں اس حدیث کا ذکر کیا ھے (جلد ۳، صفحہ ۳۶) اسی مضمون کی حدیث بخاری میں آئی ھے (دیکھو شرح عینی جلد ۲۳، صفحہ ۱۸۸) میں یہ حدیث ''ان اللہ تجاوز لامتی عما وسوست او حدثت به نفسها ما لم تعمل او تکلم'' یعنی اللہ نے میری امت کے خیالات معاف فرما دیے جب تک عمل نہ کریں یا زبان سے نہ کہیں ۔

[2] اس حدیث کو سیوطی نے اپنے مقام پر ذکر کیا ھے ۔

[3] آج کل قانون فوجداری بھی یہی ھے کہ صرف نیت جرم پر کوئی سزا نہیں بلکہ یہ ضروری ھے کہ یا تو اقدام جرم پایا جائے یا ارتکاب جرم ۔

[4] یہ حدیث صحاح ستہ میں موجود ھے اور بخاری کی سب سے پہلی حدیث ھے پوری حدیث اس طرح ھے ''فمن کانت هجرته الی الدنیا یصیبها او الی امرأة ینکحها فهجرته الی ما هاجر الیه'' یعنی جس کی نیت هجرت کرنے سے حصول دنیا یا کسی عورت سے نکاح کرنا تھی تو اس کے عوض میں اسے اپنی نیت کے مطابق پھل ملے گا اور یہ حدیث بالفاظ دیگر یوں بھی روایت کی گئی ھے ''ان الاعمال بالنیة و انما لکل امرء ما نوی فمن کانت هجرته الی الله و رسوله فهجرته الی الله و رسوله و من هاجر لدنیا یصیبها او امراة ینروجها فهجرته الی ما هاجر الیه۔''

مدار نیت پر ہے اس لیے اعمال انسانی کو ارادہ سے وابستہ کیا گیا ہے جیسا کہ مجلۃ الاحکام العدلیۃ کی دفعہ ۲ میں یہ ضابطہ موجود ہے کہ "الامور بمقاصدھا"[1] یعنی معاملات نیتوں پر موقوف ہیں۔

اس کی مثال یہ ہے کہ اگر کوئی شخص پڑی ہوئی چیز اس نیت سے اٹھائے کہ اسے مالک کے حوالے کر دے گا تو جائز ہے اور اگر وہ اس چیز کو اپنے لیے اٹھائے تو غاصب کہلائے گا (دفعہ ۷۶۹) دونوں صورتوں میں پڑی ہوئی چیز اٹھانے کا فعل تو یکساں ہے لیکن نیت کے لحاظ سے حکم مختلف ہو جائے گا۔

نیت اور ظاہر

اس قاعدے (الامور بمقاصدھا) کا تقاضا یہ ہے کہ جب کسی کام کی نیت اور ظاہر میں اختلاف ہو تو نیت کا حال معلوم ہو جانے کے بعد اسی کے مطابق حکم ہو گا۔ اسی طرح جب کسی کلام کے ظاہری معنی الفاظ سے مختلف ہوں تو معنی کا لحاظ کیا جائے گا نہ کہ الفاظ کا۔ چنانچہ مجلہ نے بھی معاملات کی وضاحت کرتے ہوئے یہی اصول اختیار کیا ہے کہ "العبرۃ فی العقود للمقاصد والمعانی لا للالفاظ والمبانی" (دفعہ ۳) یعنی معاملات میں ارادے اور نیت کا اعتبار ہے نہ کہ ظاہری الفاظ کا۔

ظاہر ہے کہ جب کسی چیز سے نفع یا فائدہ حاصل کرنے کے بارے میں معاہدہ کیا جائے تو وہ اجارہ یعنی ٹھیکہ کہلاتا ہے اور جس میں کوئی معاوضہ یا اجرت نہ ہو اسے عاریت کہتے ہیں۔ پس اگر دو شخصوں نے کوئی معاملہ لفظ عاریت سے طے کیا اور اس میں مستعار دینے والے کو مقررہ معاوضہ دینے کی شرط بھی لگا دی تو یہ معاملہ اپنی غرض و غایت کے اعتبار سے ٹھیکہ کہلائے گا اور اسے ظاہری الفاظ کے لحاظ سے عاریت نہ کہا جائے گا۔[2]

---

[1] یہ وہی قاعدہ ہے جسے سبکی نے جمع الجوامع میں ان چار قاعدوں پر ایزاد کیا ہے جن کے بارے میں قاضی حسین نے لکھا ہے کہ وہ فقہ کی بنیاد ہیں۔ دیکھو اس کی شرح معہ حاشیہ بنانی کے جلد ۲، صفحہ ۳۰۷۔

[2] اس قاعدہ کی وضاحت ہم اپنی کتاب "النظریۃ العامۃ للموجبات والعقود فی الشریعۃ الاسلامیۃ" کے باب العقود میں کریں گے۔

یہ حکم اس وقت ہے جب ظاہری الفاظ سے غیر کا حق تعلق نہ رکھتا ہو ورنہ ظاہری الفاظ پر عمل در آمد ہوگا تاکہ لوگوں کا نقصان نہ ہو۔ چنانچہ جب بولنے والے کے الفاظ اور نیت میں اختلاف ہو اور ظاہری الفاظ سے غیر کا حق بھی متعلق ہو تو ظاہری الفاظ کے مطابق حکم دیا جائے گا۔

مثلاً اگر فریقین مقدمہ میں سے ایک نے قاضی کے روبرو دوسرے سے قسم لی تو اس کے وہی ظاہری الفاظ مراد ہوں گے جو قاضی اور قسم لینے والے کی نیت کے مطابق ہوں گے اور ان میں قسم کھانے والے کی نیت کا اعتبار نہ ہوگا۔ یہ فتویٰ اس حدیث کے مطابق ہے کہ ''الیمین علی نیۃ المستحلف''[1] یعنی قسم میں قسم لینے والے کی نیت کا اعتبار ہوگا۔ لہذا قسم میں کسی تاویل کی گنجائش نہ ہوگی یعنی یہ کہ قسم کھانے والا ایسی نیت کو اپنے دل میں پوشیدہ رکھے جو الفاظ کے ظاہری معنی کے خلاف ہو اور بعض کے نزدیک بحالت مجبوری جب کہ قسم کھانے والا مظلوم ہو اس قسم کی تاویل جائز ہے۔[2]

چونکہ کام میں نیت کا اظہار ضروری ہے اس لیے جب نیت اور ظاہر میں اختلاف ہو اور نیت کا حال معلوم نہ ہو سکے تو ظاہری الفاظ کے مطابق فیصلہ ہوگا۔ یہی مضمون اس حدیث شریف میں ہے ''نحن نحکم بالظاہر واللہ یتولی السرائر''[3] یعنی ہم ظاہر پر فیصلہ کرتے ہیں اور نیتوں کا حال اللہ جانتا ہے۔ الجامع[4] اور مجلۃ میں یہ عبارت ہے: دلیل الشیٔ فی الامور الباطنۃ یقوم مقامہ، یعنی انہ یحکم فی الظاہر فیما یتعسر الاطلاع علی حقیقۃ یعنی جب نیت کا حال معلوم نہ ہو سکے تو ظاہر پر عمل ہوگا۔

---

[1] دیکھو صحیح مسلم (جلد ۵، صفحہ ۸۷؛ اور دیکھو اس کی شرح نووی (جلد ۱۱، صفحہ ۱۱۷)۔

[2] یہ قول ابن نجیم نے خلاصہ سے اشباہ کے صفحہ ۱ میں نقل کیا ہے اور شیعہ امامیہ کی کتاب مفتاح الکرامۃ کی جلد ۵، صفحہ ۱۸ میں آیا ہے کہ تنگدست قرضدار کو اپنی قسم میں تاویل کرنا جائز ہے.....

[3] اس حدیث کو آمدی نے الاحکام میں بیان کیا ہے (جلد ۳، صفحہ ۹۱) اور اسی حدیث کو بعض حنفیوں نے بیان کیا ہے جیسے موصلی نے (اختیار شرح مختار میں جلد ۱، صفحہ ۲۵۹) مہذب میں حدیث کے الفاظ یہ ہیں ''احکم بالظاہر واللہ عزوجل یتولی السرائر'' جلد ۲، صفحہ ۱۸۶۔

[4] دیکھو منافع صفحہ ۳۲۰ اور یہی مضمون مثل لاتینی میں بھی ہے
Acta exteriora indicant interiora secreta.

تمام بحث کا خلاصہ یہ ہے کہ جب نیت اور ظاہری الفاظ میں اختلاف ہو تو نیت پر عمل کیا جائے گا مگر جب ظاہر سے غیر کا حق متعلق ہو یا نیت کا حال معلوم نہ ہو سکے تو اس صورت میں مجبوراً بطور استثناء ظاہر پر عمل کیا جائے گا۔

مذکورہ بالا بیان سے یہ نتیجہ نکلا کہ نیت کا حال معلوم کرنا بڑی اہم چیز ہے کیونکہ حقیقی فیصلہ اسی پر موقوف ہے اور ظاہر پر عمل کرنا اسی وقت ضروری ہوگا جب نیت کا حال معلوم نہ ہو سکے۔ اسی لیے فقہ کی کتابوں اور مجلہ میں ایسے قواعد پاتے ہیں جن کا تعلق قانونی کاروبار کے الفاظ و معانی سے ہے۔ چنانچہ ہم دیکھتے ہیں کہ ان میں الفاظ کا اعتبار نہیں کیا گیا جیسا کہ بعض سمجھے ہیں بلکہ معاملات کے مقاصد حقیقی کا اعتبار ہے۔

حقیقۃ اور مجاز

کلام کی تین قسمیں ہیں: حقیقت، مجاز اور مہمل۔ حقیقت جب لفظ اپنے لغوی یا اصطلاحی معنوں میں استعمال ہو جیسے لفظ شیر مشہور حیوان کے لیے استعمال کیا جائے یا جیسے قیاس جو علماء اصول کی اصطلاح میں دلیل شرعی کے کے لیے مستعمل ہے۔ مجاز: جب لفظ اپنے لغوی معنوں میں استعمال نہ ہو جیسے اہل عرب شیر کا لفظ بہادر آدمی کے لیے بولتے ہیں اور مہمل وہ لفظ ہے جو بے معنی اور غیر مستعمل ہو۔

مجلہ کی دفعہ ۱۲ کی رو سے ''الاصل فی الکلام الحقیقۃ'' یعنی کلام کا اصل الاصول یہ ہے کہ الفاظ کے حقیقی معنے مراد لیے جائیں۔ اس اصول کے مطابق اگر ایسے شخص نے جس کے بیٹے بھی تھے اور پوتے بھی اپنا مکان وقف علی الاولاد کیا تو اس کے مرنے کے بعد پوتوں کو کوئی حصہ نہ پہنچے گا کیونکہ لفظ اولاد کے حقیقی مصداق میں پوتے داخل نہیں۔

مگر ''جب حقیقت پر عمل ممکن نہ ہو تو مجاز پر عمل کیا جائے گا'' (دفعہ ۶۱) پس اوپر کی مثال میں اگر وقف کرنے والا وقف علی الاولاد کر کے مر گیا اور اس کے لڑکے نہ ہوں بلکہ پوتے ہوں تو یہاں چونکہ حقیقی معنی پر عمل ممکن نہیں، لہذا اولاد کا اطلاق پوتوں پر ہوگا اور وہی وقف کردہ جائداد کے حق دار ہوں گے۔

یہ در اصل وقف کرنے والے کی نیت کی تفسیر ہے اور مجلہ ہی کے اس قاعدہ کا اتباع ہے کہ کسی کلام کے معنی پر عمل کرنا بیکار چھوڑ دینے سے بہتر ہے یعنی جب تک کلام کے کسی معنی کے لحاظ سے عمل ممکن ہوگا اسے مہمل نہ چھوڑا جائے گا دفعہ ۶۰۔[1]

مجلہ کی آخری عبارت : ''جب کلام کے کسی معنی پر عمل ممکن نہ ہو تو اسے مہمل چھوڑ دیا جائے گا یعنی جب کلام کے نہ تو حقیقی معنی پر عمل ممکن ہو اور نہ مجازی معنی پر تو اسے نظر انداز کر دیا جائے گا'' (دفعہ ۶۲) ۔ کلام کو مہمل چھوڑنے کی مثال یہ ہے کہ کوئی شخص اپنے سے زیادہ عمر والے کی نسبت یہ دعویٰ کرے کہ وہ اس کا بیٹا ہے (دفعہ ۱۶۲۹) ۔

وہ تمام دفعات جو مجلہ کے قواعد کلیہ میں بیان کی گئی ہیں الاشباہ والنظائر اور علم اصول[2] کی دیگر کتابوں سے ماخوذ ہیں۔ ان سب کا خلاصہ یہ ہے کہ سب سے پہلے کلام کو اس کے حقیقی معنوں میں استعمال کیا جائے گا پھر مجازی معنی میں اور جب وہ دونوں معنوں میں سے کسی میں استعمال نہ ہو سکے تو اسے مہمل چھوڑ دیا جائے گا۔

آخری نوٹ : جب حقیقی اور مجازی دونوں معنی متصادم ہو جائیں اور پہلا معنی متروک ہو تو دوسرا معنی اختیار کیا جائے گا۔ لیکن اگر مجازی معنی کا استعمال زیادہ عام ہو چکا ہو تو کسے ترجیح دی جائے گی ؟ اس صورت میں امام اعظم کے نزدیک حقیقت ہی کو ترجیح دی جائے گی اور صاحبین و امام غزالی وغیرہ کے نزدیک اگر بہت عرصہ سے معنی مجازی استعمال ہو رہے ہیں تو مجاز کو ترجیح دی جائے گی ۔ مجلہ میں مؤخر الذکر رائے کو اختیار کیا گیا ہے جیسا کہ پہلے گزرا ۔ چنانچہ مجلہ کی عبارت یہ ہے ''الحقیقة تترک بدلالة العادة'' (دفعہ ۴۰) یعنی رواج عام کے ہوتے ہوئے حقیقت ترک کر دی جائے گی ۔ میری رائے میں عرفی یا رواجی معنے اختیار کرنے

---

[1] یہی مضمون قانون الموجبات اللبنانی کی دفعہ ۳۶۷ کے آخری فقرہ میں ہے کہ کلام کے معنیٔ مستعمل کو اختیار کیا جائے گا اور غیر مستعمل کو ترک کر دیا جائے گا اور یہی مثل لاتینی میں ہے Interpretatio fienda est ut res magis valeat quam pereat.

[2] دیکھو اشباہ لا بن نجیم (صفحہ ۲۸ و ۵۳) و للسیوطی (صفحہ ۴۵ و ۸۹) اور دیکھو شرح منار لا بن ملک (صفحہ ۱۰۸ اور اس کے بعد)۔

کے لیے یہ ضروری ہے کہ اسے نیت کی تائید حاصل ہو ۔ علماء علم اصول کی رائے بھی یہی ہے جسے فتاویٰ ہندیہ میں امام شافعی کی طرف منسوب کیا گیا ہے۔[1]

تصریح اور دلالت

حنفی علماء اصول نے دلالت کے لحاظ سے الفاظ کی تقسیم کرتے ہوئے صریح اور کنایہ میں یہ فرق بیان کیا ہے کہ صریح وہ لفظ ہے جس کے معنی بالکل ظاہر ہوں اور کنایہ وہ لفظ ہے جس کے معنی مبہم ہوں کہ جنھیں سمجھنے کے لیے وضاحت کی ضرورت ہو اور اس کا مطلب عبارۃ النص یا اشارۃ النص یا اقتضاء نص سے سمجھ میں آئے۔

شافعیوں کے نزدیک الفاظ کی دو قسمیں ہیں : ایک دلالۃ المنطوق یا دلالۃ لفظیہ، دوسری دلالۃ المفہوم یا دلالۃ معنویہ ۔ ہمارے خیال میں پوری تفصیل کا یہ موقع نہیں اس لیے دل چسپی رکھنے والے حضرات علم اصول کی کتابوں[2] کی طرف رجوع کریں ۔

اسی طرح دوسری حیثیت سے صریح کا مد مقابل دلالۃ حال یا بیان ضرورت بھی ہے یعنی وہ معنی جو سکوت اور قرائن یا رواج عام سے سمجھے جائیں ۔ مثلاً اکثر مذاہب اسلامیہ میں بیع تعاطی جائز ہے یعنی ایسی خرید و فروخت جس میں قولی ایجاب و قبول نہ ہو بلکہ عملی ہو اس طرح کہ خریدار دوکاندار کو قیمت دے کر چیز لے لے اور زبان سے دونوں کچھ نہ کہیں ۔ پس اس صورت میں دلالت حال قولی ایجاب و قبول کی بجائے سمجھی جائے گی ۔

دوسری مثال : مجلہ کی رو سے نابالغ کا سرپرست اس بات کا مجاز ہے کہ نابالغ کو تجارت کرنے کی اجازت دے دے ۔ مجلہ کی عبارت کا مطلب یہ ہے کہ جس طرح اجازت بہ لفظ صریح ہو سکتی ہے اسی طرح دلالۃ بھی ہو سکتی ہے جیسے جب کسی ہوشیار نابالغ کا سرپرست اسے کاروبار

---

[1] دیکھو منہاج البیضاوی اور اس کی شرح نہایۃ السول للاسنوی اور دیکھو اس کی شرح ابہاج للسبکی (جلد ۱، صفحہ ۲۰۵) اور دیکھو اشباہ للسیوطی (صفحہ ٦٦) ۔

[2] دیکھو شرح منار لا بن ملک (صفحہ ۱٦۴ اور اس کے بعد) اور شرح منہاج للاسنوی (جلد ۱، صفحہ ۲۳۱ اور اس کے بعد) ۔

کرتے دیکھے اور اسے منع نہ کرے بلکہ خاموش رہے تو اس کی خاموشی اجازت دینے کی دلیل ہے (دفعہ ۹۷۱) -

مگر اجازت کے لیے صرف خاموشی ہی کافی نہیں تاوقتیکہ قرائن حال سے بھی اس کی تائید نہ ہو - اسی بنا پر قواعد کلیہ میں مذکور ہے کہ "لا ینسب الی ساکت قول، لکن السکوت فی معرض الحاجة بیان (دفعہ ۶۷) یعنی خاموش آدمی کی طرف کوئی قول منسوب نہیں کیا جائے گا لیکن خاموشی بوقت ضرورت اظہار شمار ہوگی - ہم اس قاعدہ کو باب العقود کی فصل، ایجاب و قبول میں مفصل بیان کریں گے -[1]

اس تمام بحث کا مقصد یہ ہے کہ کلام صریح اصل ہے اور دلالۃ کلام سے قوی تر ہے - یہی مطلب مجامع[2] اور مجلہ کے اس قاعدہ کلیہ کا ہے کہ "لا عبرة بالدلالة فی مقابلة التصریح" یعنی صراحۃ کے مقابلہ میں دلالۃ کا اعتبار نہیں -

مثلاً اگر کسی شخص نے اپنا مال کسی دوکان میں رکھ دیا اور دوکاندار اسے دیکھ کر خاموش ہو جائے اور وہ شخص مال وہیں چھوڑ کر چلا جائے تو وہ دوکاندار کے پاس امانت شمار ہوگا، کیونکہ یہاں دلالۃ حال سے ثابت ہوگیا کہ دوکاندار نے امانت رکھنی قبول کر لی اور اگر دوکاندار یہ کہ کر امانت واپس کرے کہ میں نہیں رکھتا اس صورت میں مال امانت نہ ہوگا (دفعہ ۷۷۳) اور صریح انکار دلالت حال کو ختم کر دے گا جیسا کہ ہم نے کہا ہے کہ صراحت کی موجودگی میں دلالت کا اعتبار نہ ہوگا -

اسی قسم کی مثال وہ مغالطہ ہے جو کبھی کبھی وقف کرنے والے کے شرائط میں ہو جایا کرتا ہے جن کی وضاحت اس نے وقف نامہ میں کی ہو جیسے درجات جعلیۃ کی شرط اور اس کی مشہور عبارت کہ "موقوف علیہم میں سے اگر کوئی منافع وقف کا مستحق ہونے سے پہلے مر جائے تو اس کے وہ تمام

---

[1] اپنی کتاب النظیرۃ العامۃ للموجبات والعقود فی الشریعۃ الاسلامیۃ میں -

[2] نیز مجامع میں مذکور ہے کہ "جو چیز دلالۃ نص سے ثابت ہو وہ اسی وقت معتبر ہوگی جب اس کے خلاف صراحۃ نہ ہو" دیکھو منافع شرح مجامع (صفحہ ۳۱۷ و ۳۲۸) -

حقوق جو زندہ رہنے کی صورت میں اسے حاصل ہوتے اس کے لڑکے کی طرف منتقل ہو جائیں گے۔" شروط مذکورہ کی تشریح میں سب سے پہلے صریح الفاظ کا لحاظ کیا جائے گا نہ کہ دلالیت الفاظ کا کیونکہ اس نیت کا جو لفظوں سے معلوم نہ ہو سکے اعتبار نہیں۔[1]

مطلق اور مقید

کوئی کلام مطلق ہوتا ہے کوئی مقید۔ جس کلام کے معنی معین اور مشہور ہوں اور بلاقیود و تعینات کے سمجھ میں آجائے وہ مطلق ہے اور جس کلام کے معنی کا تعین قیود اور اوصاف کے ذریعہ ہو وہ مقید ہے۔

جیسے وکالت دو قسم کی ہے مطلق اور مقید۔ وکالت مطلق کی صورت یہ ہے کہ کوئی شخص دوسرے شخص کو اپنا مال فروخت کرنے کے لیے وکیل بنائے اور قیمت مقرر نہ کرے اور وکالۃ مقید کی یہ صورت ہے کہ موکل اپنی چیز کی قیمت مقرر کر دے یا اپنے وکیل کے فعل پر کوئی اور پابندی لگا دے یا عرف عام میں کوئی شرط مروج ہو۔

مطلق و مقید کی تعریف سے یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ جس کلام کو کسی قید و شرط سے مقید نہ کیا جائے وہ مطلق رہے گا۔ یا بالفاظ دیگر کلام دراصل مطلق ہی ہوتا ہے جب تک اس میں کوئی قید صراحۃً یا دلالۃً موجود نہ ہو اور یہی مفہوم اس قاعدہ کا ہے جو المجامع[2] اور مجلہ میں مذکور ہے۔ المطلق یجری علی اطلاقہ اذالم یقم دلیل التقیید نصاً او دلالۃ (دفعہ ۶۴)۔

خود مجلہ میں اس قاعدہ کی مثالیں موجود ہیں۔ مثلاً جس وکیل کو غیر مشروط طور پر مال فروخت کرنے کا اختیار دیا جائے تو وہ اپنے موکل کے مال کو کم و بیش مناسب قیمت پر فروخت کر سکتا ہے (دفعہ ۱۴۹۴) لیکن جب موکل اپنی طرف سے قیمت مقرر کر دے تو وکیل مال کو اس سے کم قیمت پر فروخت نہیں کر سکتا..... (دفعہ ۱۴۹۵) مثال مذکور میں تو مقررہ قیمت کی شرط صراحۃً یا لفظاً موجود ہے اور یہ بھی جائز ہے کہ یہ شرط دلالۃً نص سے پائی جائے۔ مثلاً ایک شخص دوسرے شخص کو ایسی

---

[1] دیکھو فتاویٰ تقی الدین سبکی مطبوعہ قاہرہ ۱۳۰۵ھ (صفحہ ۱۴۶ و ۱۶۹)۔
[2] دیکھو منافع صفحہ ۳۳۱۔

چیز فروخت کرنے کے لیے وکیل بنائے جو خاص موسم میں پیدا ہوتی ہے تو اس کی وکالت اس موسم کے لیے مخصوص ہو جائے گی (دفعہ ۱۴۸۴)۔

ربط کلام

اگر ایک مقدمہ میں کسی فریق کا کلام طویل ہو جائے تو پورے کلام کا اعتبار ہوگا کیونکہ کلام کا ہر حصہ دوسرے کے ساتھ مربوط ہوتا ہے۔ پس جو شخص کلام کا حقیقی مفہوم سمجھنا چاہے تو اس کے لیے کلام کا ایک حصہ کافی نہیں بلکہ پورے کلام کو اول سے آخر تک سننا اور سمجھنا ضروری ہے[1]۔

اس عام اصول کی ایک خاص صورت یہ ہے کہ جب کوئی شخص کسی سوال کے جواب میں کسی معاملہ کا اقرار کرے تو اقرار کا پورا مفہوم سمجھنے کے لیے سوال و جواب دونوں کا سمجھنا ضروری ہے۔ الاشباہ[2] و مجلہ کی دفعہ ۶۶ کے مطابق کہ ''سوال جواب میں لوٹایا جائے گا کیونکہ جواب کا مطلب یہ ہوگا کہ مقر نے اپنے جواب میں اس مضمون کا بھی اقرار کر لیا ہے جو تصدیق کی غرض سے سوال کی صورت میں پیش کیا گیا تھا لہذا سوال بھی مقر کے جواب کا ایک حصہ قرار پائے گا''

قاعدہ مذکورہ کی مثال جیسے اگر مدعیٰ علیہ سے کسی اقرار نامہ کی بابت سوال کیا جائے کہ تم اس اقرار نامہ کی تصدیق کرتے ہو؟ پس اس نے جواب دیا ''ہاں'' تو اس جواب میں سوال بھی شامل سمجھا جائے گا اور اقرار نامہ کا مضمون بھی، گویا اس نے سوال کی عبارت بھی دہرائی اور اقرار نامہ کے مضمون کا بھی اقرار کیا۔ مگر شرط یہ ہے کہ سوال جواب سے نہ بڑھ جائے ورنہ اقرار نامکمل ہوگا اور اگر مدعیٰ علیہ سے سوال کیا گیا کہ ''کیا تم اقرار نامہ کی تحریر اور دستخط کا اقرار کرتے ہو'' اور اس نے جواب دیا کہ ''میں صرف عبارت کا اقرار کرتا ہوں'' تو اس صورت میں اقرار نامکمل رہے گا اور چونکہ جواب میں پورا سوال نہیں آیا اس لیے ہمارے قاعدہ مذکورہ کے مطابق نہ ہوا۔

---

[1] دیکھو امام شاطبی کا قول آیات قرآن کی تفسیر میں۔ الموافقات (جلد ۳ صفحہ ۱۳۱۳)۔

[2] دیکھو اشباہ و النظائر للسیوطی (صفحہ ۹۷) اور لابن نجیم (صفحہ ۶۱)۔

بحث مذکور کا خلاصہ یہ ہے کہ کسی کلام کا حقیقی مفہوم اور اس کی غرض وغایت سمجھنے کے لیے یہ ضروری ہے کہ کسی معاملہ کے متعلق جو الفاظ استعمال ہوئے ہیں ان سب کے ارتباط باہمی کو سمجھا جائے تاکہ صحیح مفہوم سمجھ میں آسکے - یہی اصول قانون موجبات لبنانی میں بیان کیا گیا ہے کہ ایک اقرار نامہ کے فقروں میں ارتباط باہمی ہوتا ہے اور وہ ایک دوسرے کی وضاحت کرتے ہوئے پورا مفہوم ادا کرتے ہیں (دفعہ ۳۶۸) -

انداز بیان

کلام کا مفہوم سمجھنے میں اسلوب بیان کو بڑا دخل ہے - چنانچہ بعض الفاظ اور صفات کی ایک موقع پر کوئی اہمیت نہیں ہوتی ، لیکن دوسری جگہ انہیں میں بڑا وزن پیدا ہو جاتا ہے اس کی مثال وہ دو کلی قاعدے ہیں جو مجلہ میں مذکور ہیں - یعنی :-

قاعدہ اول — مجلہ میں مجامع [1] سے لیا ہوا یہ قاعدہ موجود ہے کہ موجود چیز کا وصف بیان کرنا لغو ہوگا اور غیر موجود چیز کا وصف بیان کرنا موثر ہوگا - مثلاً اگر کوئی شخص اپنا سبزہ گھوڑا ، جو موجود ہے ، یہ کہکر فروخت کرے کہ میں یہ سیاہ گھوڑا فروخت کرتا ہوں اور خریدار اسے خرید لے تو اس گھوڑے کی بیع صحیح ہوگی اور لفظ ''سیاہ'' بے اثر رہے گا - لیکن اگر وہ اپنا سیاہ گھوڑا جو موقع پر موجود نہیں ، سبزہ کہکر فروخت کرے تو بیع نافذ نہ ہوگی (دفعہ ۶۵) -

امثلہ مذکورہ میں سے دوسری مثال میں یہ کہنا زیادہ صحیح ہوگا کہ مکمل بیع نافذ نہ ہوگی کیونکہ اس صورت میں مجلہ کی رو سے بیع ناقص ہوگی بایں معنی کہ خریدار کو بیع نافذ کرنے اور فسخ کرنے کا اختیار ہوگا جسے خیار وصف کہا جاتا ہے [2] -

چونکہ موجود چیز میں تمام صفات ظاہر ہوتی ہیں جنہیں بیان کرنے کی ضرورت نہیں لہذا غلط وصف بیان کرنا بے اثر رہے گا -

---

1 دیکھو منافع (صفحہ ۳۳۳) -
2 دیکھو مجلہ کی دفعہ ۳۱۰ اور شرح حیدر علی کی دفعہ ۶۵ -

لیکن غیر موجود چیز کا حسن وقبح بغیر ظاہر کیے معلوم نہیں ہوسکتا، لہذا اگر کوئی شخص اس میں ایسی خوبیاں بیان کرکے فروخت کر دے جو اس میں نہیں تو مجلہ کی رو سے بیع کامل نہ ہوگی اور خریدار کو بیع فسخ کرنے کا اختیار رہے گا (دفعہ ۳۱۰)۔

ان مثالوں سے معلوم ہو گیا کہ اوصاف اور کلام کے معنی حالات اور موقع و محل کے بدلنے سے بدل جاتے ہیں۔

قاعدہ دوم — ''ذکر بعض ما لا یتجزاء کذکر کلہ'' (دفعہ ۶۳) یعنی ایسی چیز کے کسی حصہ کا ذکر جس کا تجزیہ نہ ہو سکے ایسا ہے جیسے کل کا ذکر۔ اس قاعدہ کو صاحب ہدایہ نے بیان کیا ہے اور ابن نجیم نے الاشباہ والنظائر میں بیان کیا ہے۔ سیوطی کا قول بھی قاعدہ مذکورہ کے قریب قریب ہے کہ ''ما لا یقبل التبعیض فاختیار بعضہ کاختیار کلہ و اسقاط بعضہ کاسقاط کلہ''[1] یعنی جو چیز قابل تجزیہ نہ ہو اس کے ایک حصہ کو منظور کر لینا پوری چیز کو منظور کر لینے کے برابر ہے اور اس کے ایک حصہ کو نامنظور کرنا ایسا ہے جیسے کل کو نامنظور کیا۔

قاعدہ مذکورہ کی ایک مثال حق شفعہ ہے جو قابل تجزیہ نہیں۔ اسی بنا پر مجلہ میں مذکور ہے ''لیس للشفیع حق فی اشتراء مقدار من العقار المشفوع و ترک باقیہ'' (دفعہ ۱۰۴۱) یعنی شفیع کو یہ حق نہیں کہ اس جایداد کا کوئی حصہ خریدے جس کا حق شفعہ اسے حاصل ہے۔

دوسری فرضی مثال فقہاء نے باب الطلاق میں بیان کی ہے کہ اگر کوئی شخص اپنی بیوی کو طلاق کا ایک جزو یا آدھی طلاق دے تو پوری طلاق[2] واقع ہوگی کیونکہ طلاق قابل تجزیہ نہیں اس لیے جزو طلاق کے معنی یہ ہوں گے کہ پوری طلاق دی۔ فیصلہ مذکورہ پر سوائے داؤد ظاہری کے سب متفق ہیں کیونکہ وہ صورت مذکورہ میں طلاق واقع ہونے کے قائل نہیں۔[3] یہ ظاہر ہے کہ طلاق کی صورت مذکورہ محض فرضی ہے ورنہ ایسی طلاق کوئی ذی عقل نہیں دیا کرتا۔

---

[1] دیکھو ہدایہ (جلد ۱، صفحہ ۱۸۴) اور دیکھو اشباہ لابن نجیم (صفحہ ۶۴) اور دیکھو اشباہ للسیوطی (صفحہ ۱۰۸) اور دیکھو قواعد عز بن عبد السلام (جلد ۲، صفحہ ۸۶)۔

[2] دیکھو ہدایہ اور قواعد ابن عبد السلام میں یہی موقع۔

[3] دیکھو میزان للشعرانی (جلد ۲، صفحہ ۱۲۶)۔

فصل چہارم

گواہی کے عام اصول و قواعد

بند اول

لوازمات ثبوت

اہمیت ثبوت

بعض معاملات بداہۃً ثابت ہوتے ہیں اور بعض کو ثابت کرنے کے لیے دلیل کی ضرورت ہوتی ہے اور یہ دونوں طریقے مساوی درجہ رکھتے ہیں یا جیسا کہ فقہاء نے کہا ہے[1] اور مجلہ میں موجود ہے ''الثابت بالبرہان کالثابت بالعیان'' (دفعہ ۷۸) یعنی جو چیز دلیل سے ثابت ہو وہ ایسی ہی ہے جیسے بداہۃً ثابت ہوئی -

قاضیوں کے ہاں اثبات دعویٰ کی بڑی اہمیت ہے کیونکہ حدیث شریف میں وارد ہے ''لو یعطی الناس بدعواھم لادعیٰ قاس دماء رجال و اموالھم''[2]... یعنی اگر لوگوں کے دعوے یوں ہی تسلیم کر لیے جائیں تو عدالتوں میں خون کے اور مال کے بہت سے دعوے دائر ہو جائیں - پس ثبوت کو ضروری قرار دینے کا مقصد یہ ہے کہ لوگوں کو بے بنیاد اور جھوٹے دعوے دائر کرنے کی جرأت نہ ہو -

یہی قاعدہ عام طور پر مروج ہے ، گو اس میں یہ خطرہ ہے کہ ایک سچا مدعی اپنا دعویٰ ثابت نہ کر سکے لیکن قانونی نقطہ نظر سے صرف وہی

---

[1] یہ قاعدۃ المجامع میں موجود ہے (دیکھو منافع صفحہ ۳۱۷) اور یہی قاعدہ ہدایہ کی (جلد ۴، صفحہ ۱۳۱) میں یوں آیا ہے (الثابت بالشاھدۃ کالثابت معاینۃ) -

[2] اس کا تتمہ یہ ہے ''ولکن الیمین علی المدعیٰ علیہ'' روایت کیا مسلم نے اپنی صحیح مسلم میں (جلد ۵، صفحہ ۱۲۸) -

دعوے معتبر ہیں جو ثابت ہو جائیں بخواہ درحقیقت وہ جعلی دلائل سے ثابت ہوں - جھوٹے مدعی کے بارے میں رسول اللہ کی وعید موجود ہے کہ ''انکم تختصمون الی و لعل بعضکم الحن بحجة من بعض فمن قضیت له بحق اخیه شیئاً بقوله، فأنما اقطع له قطعة من النار فلا یا خذها''[1] یعنی اے مسلمانو! تم میرے پاس اپنے مقدمات لے کر آتے ہو - ممکن ہے تم میں سے کوئی شخص دلیل پیش کرنے میں زیادہ ہوشیار ہو - اس لیے اگر میں اس کی بات کو سن کر اس کے بھائی کا حق اسے دلا دوں تو وہ اس کے حق میں ایک آگ کا ٹکڑا ہوگا- پس اسے نہ لینا چاہیے -

اثبات دعویٰ کا مطلب یہ ہے کہ دلائل کے ذریعہ اسے حد یقین تک پہنچا دیا جائے اور یقین عقلی دلائل ہی سے حاصل ہوتا ہے اور یقین یقین ہی سے زائل بھی ہو سکتا ہے - یقین کے بعد تردد کا درجہ ہے جس کی تین قسمیں ہیں : ظن، شک اور وہم -

ظن ایسے تردد کو کہتے ہیں جس میں صحیح پہلو راجح ہو - ظن کے ذریعہ یقین کے خلاف کوئی چیز ثابت نہیں کی جا سکتی جیسا کہ اس آیۃ کریمہ میں ہے ''ان الظن لا یغنی عن الحق شیئاً''[2] یعنی گمان حق بات کے لیے کچھ بھی مفید نہیں خصوصاً جب کہ ظن صریحاً غلط ہو - چنانچہ الاشباہ والنظائر[3] اور مجلہ میں ہے ''لا عبرة للظن البین خطأه'' (دفعہ ۷۲) یعنی ایسا گمان معتبر نہیں جس کی غلطی ظاہر ہو -

لیکن جب ظن غالب ہو تو یقین حاصل نہ ہو سکنے کی صورت میں وہی یقین کا قائم مقام ہو جائے گا جیسے اگر کسی کشتی کا غرق ہونا ثابت ہو جائے تو ظن غالب کے مطابق یہی فیصلہ کیا جائے گا کہ جو لوگ اس میں سوار تھے سب ہلاک ہو گئے ہوں گے -

اور شک کے معنی یہ ہیں کہ کسی چیز کے ہونے یا نہ ہونے میں ایسا تردد ہو جس میں صحت و عدم صحت دونوں پہلو برابر ہوں اور کوئی راجح نہ ہو - یہ بھی یقین کے سامنے معتبر نہ ہوگا - یہی قاضی حسین نے

---

[1] اس حدیث کو بخاری نے روایت کیا ہے دیکھو شرح عینی (جلد ۱۳، صفحہ ۲۵۷) -

[2] سورۃ یونس (۱۰) ۳۶ -

[3] للسیوطی (صفحہ ۱۰۶) و لا بن نجیم (صفحہ ۶۳) -

اپنے ان چار قواعد میں کہا ہے جو فقہ کی بنیاد ہیں ''الیقین لا یرفع بالشک''[1] یعنی یقین شک سے زائل نہیں ہوتا ۔ اشباہ[2] اور مجلہ کی عبارت یہ ہے ''الیقین لا یزول بالشک'' (دفعہ ۴) ۔

وہم اس تردد کا نام ہے جس میں غلطی کا پہلو غالب ہو ۔ اس کا بھی اعتبار نہیں جیسا کہ مجلہ میں ہے ''لا عبرۃ للتوہم''[3] (دفعہ ۷۴) اسی طرح ہر احتمال غیر معتبر ہے ۔

الغرض اصولی طور پر وہی ثبوت مفید یقین ہو سکتا ہے جو دلیل کے ساتھ ہو ورنہ نہیں ۔ چنانچہ المجامع[4] اور مجلہ میں یہ قاعدہ کلیہ بصراحت موجود ہے کہ ''ایسی چیز حجت نہیں بن سکتی جس میں واقعی احتمال موجود ہو ۔ مثلاً اگر کسی مرنے والے نے مرض الموت میں اپنے کسی وارث کے قرضہ کا اقرار کیا تو جب تک باقی ورثاء اس کی تصدیق نہ کریں وہ اقرار معتبر نہ ہوگا کیونکہ یہاں مرض الموت اس شک کی دلیل ہے کہ متوفی نے دیگر ورثاء کو محروم کرنے کی غرض سے یہ اقرار کیا ہو ۔ البتہ اگر کوئی شخص بحالت صحت اس قسم کا اقرار کرے تو وہ درست تسلیم کیا جائے گا اور باقی ورثاء کو محروم کرنے کا احتمال بے بنیاد ہونے کے باعث وہ اقرار معتبر ہوگا[5] (دفعہ ۷۳) ۔

بار ثبوت

ہر مقدمہ میں کم از کم دو فریق ہوتے ہیں ایک مدعی اور دوسرا مدعیٰ علیہ ۔ مدعی خلاف معمول دعویٰ کرتا ہے اور مدعیٰ علیہ اس سے

---

[1] جیسا کہ تاج الدین سبکی نے جوامع الجوامع میں ذکر کیا ہے دیکھو اس کی شرح مع حاشیہ بنانی کے (جلد ۲، صفحہ ۳۷۳) ۔

[2] للسیوطی (صفحہ ۳۷ و ۵۴) اور لا بن نجیم (صفحہ ۲۲ و ۲۹) ۔

[3] یہ قاعدہ مجمع الفتاویٰ میں موجود ہے دیکھو تشریح دفعہ ۷۴ مرأۃ المجلۃ الاحکام العدلیۃ میں ۔

[4] دیکھو منافع شرح مجامع (صفحہ ۳۲۹) ۔

[5] یہ مثال مذہب حنفی میں تو مقبول ہے لیکن بعض مذاہب اس سے اختلاف رکھتے ہیں جیسا کہ ہم آئندہ مرض الموت کی بحث میں مفصل بیان کریں گے اپنی کتاب ''النظریۃ العامۃ للموجبات والعقود فی الشریعۃ الاسلامیۃ ۔''

انکار کرتا ہے۔[1]

چونکہ عدالتی نقطۂ نظر سے ثبوت کی بڑی اہمیت ہے اس لیے یہ جاننا ضروری ہے کہ بار ثبوت کس کے ذمہ ہوتا ہے۔ مدعی یا مدعیٰ علیہ کے؟ اس میں کوئی شک نہیں کہ بار ثبوت مدعی کے ذمہ ہوتا ہے۔[2] اس اجمال کی تفصیل یہ ہے کہ اصلیت کے لحاظ سے معاملات ایسے ہی سمجھے جاتے ہیں جیسے بظاہر عام طور پر ہوتے ہیں۔ پس جو شخص معمول کے خلاف دعویٰ کرتا ہے اسے اپنا دعویٰ ثابت کرنا ضروری ہے۔ مجامع[3] کے قواعد کلیہ اور مجلہ میں مذکور ہے ''البینة لاثبات خلاف الظاهر والیمین لا بقاء الاصل'' (دفعہ ۷۷) یعنی گواہی خلاف ظاہر کو ثابت کرنے کے لیے ہوتی ہے اور قسم اصلیت کو باقی رکھنے کے لیے۔ نیز قواعد مجلہ میں ہے کہ ''البینة علی المدعی والیمین علیٰ من انکر'' (دفعہ ۷۶) یعنی بار ثبوت مدعی کے ذمہ ہوتا ہے اور قسم مدعیٰ علیہ پر۔ قاعدہ مذکورہ کی دلیل شرعی یہ حدیث شریف ہے ''البینة علی المدعی والیمین علی المدعیٰ علیه او علیٰ من انکر۔''[4]

بالفاظ دیگر اگر کوئی شخص کسی پر اپنے حق کا دعویٰ کرے تو بار ثبوت اسی کے ذمہ ہوگا کیونکہ اصلیت کے لحاظ سے تو مدعیٰ علیہ بری الذمہ سمجھا جائے گا اور یہی مجلہ میں ہے کہ اصل بری الذمہ ہوتا ہے۔ چنانچہ جب ایک شخص دوسرے کا مال تلف کر دے اور مال کی مقدار میں دونوں کا اختلاف ہو جائے تو تلف کرنے والے کا قول معتبر ہوگا اور یہ

---

[1] ہدایہ (جلد ۳ کے صفحہ ۱۲۵) میں یہ عبارت ہے ''المدعی من لا یجبر علی الخصومة اذا ترکها والمدعیٰ علیه من یجبر علی الخصومة'' یعنی اگر مدعی اپنے دعوے سے دست بردار ہو جائے تو اسے مقدمہ جاری رکھنے پر مجبور نہ کیا جائے گا۔ لیکن مدعی علیہ پیروی کا پابند ہے۔

[2] امثال لاتینیتہ میں ہے Actori incumbit probatio:Ei incumbit probatio qui dicit non qui negat.

[3] مجامع میں آیا ہے ''البینة شرعت لا ثبات خلاف الظاهر والیمین لا بقاءالاصل'' یعنی گواہ کا مقصد یہ ہے کہ کسی خلاف ظاہر بات کو ثابت کیا جائے اور قسم عام حالت باقی رکھنے کے لیے ہے۔ دیکھو شرح مجامع منافع (صفحہ ۳۱۴)۔

[4] اس حدیث کو سیوطی نے ترمذی اور بیہقی سے جامع الصغیر میں نقل کیا ہے۔ رقم ۳۲۲۵ و ۳۲۲۶۔

ثابت کرنے کے لیے کہ مال زیادہ تھا بار ثبوت صاحب مال کے ذمہ ہوگا۔[1]
یہ قاعدہ کلیہ ان قواعد میں سے ہے جن سے مذہب شافعی کے علماء اصول نے استصحاب حال میں استدلال کیا ہے اور جیسا کہ ہم پہلے وضاحت کر چکے ہیں اسی قاعدہ جیسے کئی قاعدے اس پر مبنی کیے ہیں جیسے "الاصل بقاء ما کان علی ما کان وما ثبت بزمان یحکم ببقائه ما لم یوجد دلیل علی خلافه[2] یعنی اصول یہ ہے کہ ہر چیز اپنی پچھلی حالت پر باقی رکھی جائے اور جو چیز عرصہ تک رہی ہو اسے باقی رکھا جائے تاوقتیکہ اس کے خلاف کوئی دلیل نہ ہو۔

اور قاعدہ "الاصل براءة الذمة" کا مآل کار یہ ہے کہ اگر مدعی اپنا دعویٰ ثابت نہ کر سکے تو خارج کر دیا جائے اور وہی مستقل حالت باقی رکھی جائے جو دعوے سے پہلے تھی یعنی ہر چیز اپنی قدیم حالت پر باقی رکھی جائے گی اور قواعد مجامع[3] اور مجلہ کی دفعہ ۶ کی عبارت بھی یہی ہے اور یہی مضمون قاضی خان کی عبارت کا ہے "الاصل ان ما کان قدیماً یترک علی حاله ولا یغیر الا بحجة"[4] یعنی اصول یہ ہے کہ قدیم حالت بدستور باقی رکھی جائے گی اور بلا دلیل تبدیل نہ کی جائے گی۔ مگر شرط یہ ہے کہ قدیم حالت ضرر رساں نہ ہو کیونکہ مجلہ میں ہے "الضرر لا یکون قدیماً" (دفعہ ۷) یعنی نقصان قدیم نہیں ہو سکتا۔"

صفات کی دو قسمیں ہیں: اصلی اور عارضی۔ صفات اصلیہ وہ ہیں جو اپنے موصوف کے ساتھ شروع سے ہوں جیسے جوان آدمی صاحب عقل ہوتا ہے۔ پس یہاں عقل کی صفت جوان آدمی کے ساتھ عموماً ہوتی ہے۔ صفات عارضی وہ ہیں جو اپنے موصوف میں شروع سے موجود نہ ہوں جیسے جنون اور نشہ۔ پس عام طور پر عارضی صفات کا ہونا ضروری نہیں بلکہ جو شخص ان کے ہونے کا مدعی ہو اس پر ان کا ثابت کرنا لازم ہے۔

جو قاعدہ اصول مذکورہ سے پیدا ہوتا ہے اور الاشباہ و النظائر[5] میں مذکور ہے یہ ہے کہ اصلی صفات عموماً موجود ہوتی ہیں اور عارضی

---

[1] دفعہ آٹھویں اور یہ قواعد اشباہ میں سے ہے جیسا کہ ہم پہلے بیان کر چکے ہیں۔
[2] مجلہ کی دفعہ ۵ و ۱۰ جن کی تشریح گزر چکی۔
[3] دیکھو منافع صفحہ ۳۲۶۔ اس قاعدہ کی عملی مثالیں دیگر ابواب میں ہیں جیسے تقادم وغیرہ۔
[4] دیکھو فتاوی خانیہ بحاشیہ ہندیہ (جلد ۳، صفحہ ۲۴۶)۔
[5] دیکھو اشباہ و النظائر لابن نجیم (صفحہ ۲۵)۔

صفات معدوم اور یہی مجلہ میں ہے کہ اصلیت کے لحاظ سے عارضی صفات معدوم ہوتی ہیں ۔ مثلاً جب تجارت مضاربت کے دو شریکوں کا نفع ہونے اور نہ ہونے میں اختلاف ہو جائے تو کام کرنے والے شریک کا اعتبار کیا جائے گا اور نفع ہونے کا بار ثبوت روپے والے شریک پر ہوگا ۔

آخر میں یہ بتانا بھی ضروری معلوم ہوتا ہے کہ مجلہ کی رو سے قاعدہ "البینة علی المدعی" میں استثناء بھی ہے ۔ چنانچہ اس میں آیا ہے الامین مصدق بیمینہ (دفعہ ۱۷۷۳) ۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ جب امانت رکھنے والا یہ دعویٰ کرے کہ اس نے امانت امانت رکھوانے والے کو واپس کر دی ہے اور امانت رکھوانے والا امانت وصول پانے سے انکار کرے تو امانت رکھنے والے کے حلفیہ قول کا اعتبار کیا جائے گا یعنی جب وہ اپنے بری الذمہ ہونے کا حلف اٹھائے تو اس کا اعتبار کیا جائے گا ، باوجویکہ یہ قاعدہ مذکورہ کے خلاف ہے کیونکہ وہ خلاف ظاہر دعویٰ کرتا ہے اور قیاس چاہتا ہے کہ امانت واپس کر دینے کے دعوے کا بار ثبوت اس کے ذمہ ہو ۔

اس استثناء کو سوائے مالکیہ کے تمام جمہور فقہاء نے تسلیم کیا ہے اور مالکیہ صرف اسی صورت میں استثناء مذکور تسلیم کرتے ہیں جب امانت رکھوانے والے نے امانت بغیر گواہوں کے رکھوائی ہو ۔ مگر جب امانت گواہوں کی موجودگی میں رکھوائی گئی ہو ، پھر امانت رکھنے والے نے امانت لوٹا دینے کا دعویٰ کیا ہو تو اس کے ذمہ بار ثبوت ہوگا[1] ۔ یہ رائے جیسا کہ آپ دیکھتے ہیں عصر جدید کی اُن آراء سے زیادہ قریب ہے جو اس مسئلہ میں پائی جاتی ہیں ۔

اسی طرح لبنان کے قانون وقف علی الاولاد مجریہ ۱۰ مارچ ۱۹۳۸ء نے اس استثناء کو تسلیم نہیں کیا بلکہ اس بات کو بوضاحت بیان کر دیا ہے کہ چونکہ متولی مال وقف کا امین ہے اس لیے وقف کے معاملات میں یا حقداروں کے برخلاف اس کا قول بغیر سند کے مقبول نہ ہوگا (دفعہ ۴۱) ۔

ترجیح ثبوت

چونکہ اصلیت کے لحاظ سے مدعیٰ علیہ بری الذمہ ہوتا ہے اور عام

---

[1] دیکھو بدایۃ المجتہدین لابن رشد (جلد ۲ صفحہ ۲۰۷) ۔

حالت کے خلاف دعویٰ کرنے کی صورت میں بار ثبوت مدعی کے ذمہ ہوتا ہے لہذا یہ جاننا نہایت ضروری ہے کہ مدعی کون ہوتا ہے اور مدعیٰ علیہ کون؟ اور بار ثبوت کس کے ذمہ ہے اور تعارض کے وقت کس کے ثبوت کو ترجیح دی جائے گی، اسی بحث کا نام "ترجیح البینات" ہے۔ مجلۃ الاحکام العدلیہ میں اس موضوع پر بہت سی مثالیں بیان کی گئی ہیں۔ ہم وضاحت کی غرض سے ان میں سے صرف ایک مثال بیان کرینگے۔

مثال۔ اگر ایک شخص نے دعویٰ کیا کہ جو چیز دوسرے کے قبضہ میں ہے وہ میری ملکیت ہے اور دوسرے شخص نے اس کے دعویٰ کی مخالفت کی تو اس بات کا بار ثبوت کس کے ذمہ ہوگا کہ وہ مالک ہے؟ مجلہ میں مذکور ہے "بینۃ الخارج اولی فی دعوی الملک المطلق" (دفعہ ۱۷۵۷)۔ اس دفعہ کا مطلب یہ ہے کہ جس کے قبضہ میں چیز نہیں اس پر یہ ثابت کرنا لازم ہے کہ وہ مالک ہے، کیونکہ عام طور پر یہی ہوتا ہے کہ جو چیز جس کے قبضہ میں ہو وہی اس کا مالک ہے اور بار ثبوت اس کے ذمہ ہوگا جو عام حالت کے خلاف دعویٰ کرے۔ یہ اصول مذہب حنفی اور امام احمد بن حنبل کی ایک روایت کی رو سے ہے لیکن ان کی دوسری روایت میں اور امام مالک و امام شافعی کے نزدیک قبضہ ہر حالت میں سب سے بڑا ثبوت ہے[1]۔

ان قواعد کلیہ میں سے، جو مجلہ میں ابن نجیم[2] سے لیے گئے ہیں، ایک وہ قاعدہ ہے جو ترجیح ثبوت سے متعلق ہے اور وہ یہ ہے "کہ کسی نوزائیدہ چیز کی نسبت قریب تر زمانہ کی طرف کی جائے گی۔ یعنی اگر سبب اور کسی چیز کے معرض وجود میں آنے کے بارے میں اختلاف ہو تو اس چیز کی نسبت زمانہ حال سے قریب تر زمانہ کی طرف کی جائیگی، تا وقتیکہ اس چیز کا تعلق زمانہ بعید سے ثابت نہ کر دیا جائے (دفعہ ۱۰)۔ اس اصول کی بنا پر جب ثبوت بحالت صحت اور ثبوت بحالت مرض الموت میں

---

[1] دیکھو کتاب رحمۃ الامۃ فی اختلاف الائمۃ شیخ محمد عبد الرحمن دمشقی کی (مع حاشیہ میزان الکبریٰ) جلد ۲ صفحہ ۲۰۵۔

[2] دیکھو الاشباہ و النظائر صفحہ ۲۵ - ۲۶ اور یہ قاعدہ سیوطی کی اشباہ میں بھی موجود ہے (صفحہ ۴۳) جس کی عبارت یہ ہے "الاصل فی کل حادث تقدیرہ باقرب زمن"۔

مقابلہ ہوجائے تو ثبوت بحالت صحت طلب کیا جائیگا ۔ مثلاً جب کوئی شخص اپنا مال ایک وارث کے نام ہبہ کرکے مرگیا ، اس وقت دیگر ورثاء نے تو یہ دعویٰ کیا کہ متوفی نے اپنے مرض الموت میں ہبہ کیا تھا اور موہوب لہ ، نے یہ دعویٰ کیا متوفی نے بحالت صحت ہبہ کیا تھا ، اس صورت میں موہوب لہ ، سے ثبوت طلب کیا جائیگا'' (دفعہ ۱۷٦٦) ۔ یعنی بار ثبوت موہوب لہ ، پر ہوگا اور اگر وہ ثابت نہ کر سکے تو یہ سمجھا جائیگا کہ ہبہ مرض الموت میں ہوا تھا یعنی قریب تر زمانہ میں اور اسی کے مطابق فتویٰ دیا جائیگا کہ ہبہ اسی وقت صحیح ہوگا جب دیگر ورثاء اس کی تصدیق کر دیں '' (دفعہ ۸۷۹)[1] ۔

قدرتی طور پر مذکورہ بالا حکم ان مسائل کا ہے جن میں پہلے ثبوت طلب کرنے کا سبب معین ہو اور جب وہ معین نہ ہو اور دونوں فریق کے ثبوت متعارض ہوں تو احوال اور مذاہب کے لحاظ سے یا تو دونوں پر عمل کیا جائیگا یا دونوں کو ترک کر دیا جائیگا اور یا قرعہ اندازی[2] سے فیصلہ کیا جائیگا ۔ یہاں اس مسئلہ کو بہ تفصیل بیان کرنے اور ان تفصیلات پر روشنی ڈالنے کی گنجائش نہیں جو مجلہ اور باقی مذاہب میں بیان کی گئی ہیں ، ورنہ ہم اپنے حقیقی موضوع یعنی ''عام اصول'' سے ہٹ جائیں گے ۔

اگر ہم فقہ اسلامی کی کتابوں کا مطالعہ کریں تو معلوم ہوگا کہ ثبوت طلب کرنے کی ترجیح کا نظریہ قاعدہ عامہ ''البینۃ علی المدعی'' سے ماخوذ ہے اور فقہاء نے اس قاعدہ پر اتنے بڑے بڑے مباحث تحریر

---

[1] مذہب حنفی کی رو سے اس قاعدہ میں چند مستثنیات ہیں جن میں سے زیادہ اہم کو ابن نجیم نے بیان کیا ہے کہ اگر قاضی معزول ہونے کے بعد کسی شخص سے کہے کہ میں نے تم سے ایک ہزار روپے لیکر زید کو دیے تھے جو تمہارے ذمہ واجب الادا تھے اور وہ شخص قاضی سے کہے کہ آپ نے روپے وصول کرنے میں بے انصافی کی تھی تو اس صورت میں قاضی کا قول معتبر ہوگا حالانکہ یہ بات نئی پیدا ہوئی ہے اور اس کی نسبت زمانہ قریب کی طرف ہونی چاہیے تھی جو معزولی کا وقت ہے ۔ یہی بعض فقہاء نے کہا ہے اور سرخسی نے اختیار کیا ہے (اشباہ کے موضع مذکور سے) ۔

[2] دیکھو کتاب قواعد لابن رجب مطبع الصدیق الخیریۃ مصر ۱۹۳۳ء (صفحہ ۳٦۳ - ۳٦۴) ۔

کیے ہیں اور اتنی مثالیں بیان کی ہیں کہ ان سے قواعد و ضوابط کا ایک مجموعہ تیار ہو گیا ہے - جنھیں متاخرین نے اپنے اسلاف سے نقل کیا ہے اور انھی کو مجلۃ الاحکام العدلیہ نے اختیار کیا ہے - یہ مذکورہ بالا علمی تحقیقات ہی کا نتیجہ ہے کہ ایسے قواعد و ضوابط مدون ہوگئے جن کی رو سے مقدمات کی تحقیقات کرتے وقت قاضی پر کچھ پابندیاں عائد ہوتی ہیں - اگر قاضی سوائے حدیث ''البینۃ علی المدعی'' کے ترجیح بینات کے ان ضابطوں کا پابند نہ ہوتا جو ائمہ مجتہدین کی رائے پر مبنی ہیں اور اگر حدیث مذکور کو عملی زندگی میں بروئے کار لانے کا معاملہ قاضی کی عقل و فراست پر چھوڑ دیا جاتا تو روح حدیث سے قریب تر ہوتا اور قاضی کو عدل و انصاف کرنے میں زیادہ سہولت ہو جاتی -

اثبات دعویٰ کے طریقے یا دلائل شرعیہ تین ہیں : اقرار - گواہی اور قسم - آئندہ ہم مختصراً انھیں طریقوں اور ان سے پیدا شدہ مسائل جیسے تناقض اور قرائن سے بحث کریں گے اور صرف عام اصول بتا کر مجلہ کی چند مثالوں کے ذریعہ ان کی تشریح کرنے پر اکتفاء کریں گے اور فروعی مسائل سے بحث نہیں کریں گے[1] -

---

[1] دیکھو مجلہ کے دو باب ۱۳ و ۱۵ -

بند دوم

اقرار

اقرار کا اثر

دلائل شرعیہ میں اثبات دعویٰ کے لیے سب سے زیادہ قوی دلیل مدعیٰ علیہ کا اقرار ہے یعنی یہ کہ مدعیٰ علیہ اس بات کو تسلیم کرلے جس کا دعویٰ کیا گیا ہے ، یا بالفاظ دیگر " اپنے خلاف گواہی " دے ۔

مقر اپنے اقرار سے پابند ہوجاتا ہے ۔ اسی لیے مجامع[1] اور مجلہ میں مذکور ہے کہ " المرء مؤاخذ باقرارہ " یعنی آدمی اپنے اقرار کا پابند ہے ۔ اس قاعدہ کی دلیل شرعی یہ آیۃ کریمہ ہے " کونوا قوامین بالقسط شہداءللہ و لوعلی انفسکم[2] " یعنی قائم رہو انصاف پر گواہی دو اللہ کے لیے اگرچہ تمہارے اپنے خلاف ہو اور یہ حدیث شریف " قل الحق و لوعلی نفسک[3] " یعنی حق کہو اگرچہ تمہارے خلاف ہو ۔

صحت اقرار کے لیے یہ شرط ہے کہ اقرار کرنے والا عاقل بالغ ہو اور اس پر کسی قسم کا جبر نہ کیا جائے ۔ چنانچہ ایسے مقر کا اقرار معتبر نہ ہوگا جس سے جبراً اقرار کرایا گیا ہو اور نہ نابالغ اور پاگل یا اور ان جیسے مرفوع القلم لوگوں کا اقرار معتبر ہوگا ۔

جب مدعیٰ علیہ اقرار کرلے تو وہ حقوق العباد میں اپنے اقرار سے نہیں پھر سکتا یعنی ان معاملات میں جن سے کسی بندہ کا حق وابستہ ہو بخلاف حقوق اللہ کے یعنی وہ جرائم جن کی سزائیں اللہ کی طرف سے مقرر ہیں اور ان

---

[1] دیکھو منافع صفحہ ۳۳۱ ۔

[2] سورۃ نساء (۴) ۱۳۵ ۔

[3] پوری حدیث یہ ہے " صل من قطعک و احسن الی من اساء الیک و قل الحق و لوعلی نفسک " ۔ اس حدیث کو سیوطی نے ابن نجار سے جامع الصغیر میں روایت کیا ہے رقم ۵۰۰۴ ۔

سے کوئی انسانی حق وابستہ نہیں جیسے زانی اور شراب خور کی سزائیں ۔

پس حقوق اللہ میں جمہور فقہاء کے نزدیک مقر کا اپنے اقرار سے پھر جانا جائز ہے اور اس کی دلیل یہ حدیث ہے ''ادرؤا الحدود بالشبہات[1] یعنی شبہات کے وقت سزاؤں سے درگزر کرو'' لیکن بعض فقہاء جن میں مذہب ظاہری کے مقلدین بھی ہیں اس مسلک کے خلاف حقوق اللہ میں بھی اقرار سے پھر جانا جائز نہیں سمجھتے اور انہوں نے حدیث مذکور کو یہ کہتے ہوئے ضعیف قرار دیا ہے کہ یہ صرف ابن مسعود اور عمر کا قول ہے[2] ۔

پھر قواعد المجامع میں یہ قاعدہ موجود ہے ''الاقرار علی الغیر لیس بجائز'' یعنی غیر کے خلاف اقرار معتبر نہیں'' ۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ اقرار کا اثر صرف مقر تک محدود ہے بخلاف گواہی کے کہ وہ غیر پر اثر انداز ہوتی ہے ۔ چنانچہ الاشباہ[3] اور مجلہ کے قواعد میں موجود ہے : '' البینة حجة متعدیة والاقرار حجة قاصرة '' (دفعہ ۷۸) یعنی گواہی ایسی حجت ہے جو غیر پر اثر انداز ہوتی ہے اور اقرار ایسی حجت ہے جس کا اثر مقر تک محدود ہے جیسے اگر قرض کا دعویٰ ایک سے زیادہ اشخاص پر کیا گیا ان میں سے بعض نے تو قرضہ کا اقرار کرلیا اور بعض نے اقرار نہ کیا ۔ اس صورت میں اقرار صرف مقر ہی پر اثر انداز ہوگا کیونکہ اقرار حجت قاصرہ ہے ۔ لیکن اگر مدعی اپنا دعویٰ گواہوں کے ذریعہ ثابت کر دے تو اس کا اثر سب پر ہوگا ۔

کیا اقرار قابل تجزیہ ہے ؟

اقرار کبھی تو بے کم و کاست دعویٰ کے مطابق ہوتا ہے اور کبھی وہ موصوف یا مرکب ہوتا ہے ۔ اقرار موصوف کی صورت یہ ہے کہ مدعیٰ علیہ دعویٰ کا اقرار کرنے کے بعد ایسے الفاظ بھی اضافہ کر دے جن سے نتیجہ تبدیل ہو جائے ۔ مثلاً وہ کہدے کہ قرضہ تو ہے ، مگر فی الفور واجب الادا نہیں بلکہ میعادی ہے اور اقرار مرکب کی صورت یہ ہے کہ مقر اپنے اقرار میں اصلی دعویٰ کے ساتھ کوئی ایسی بات اضافہ کر دے جو اس سے وابستہ ہو ۔

---

[1] اس حدیث کو سیوطی نے کامل لا بن عدی سے نقل کیا ہے دیکھو اس کی کتاب الاشباہ والنظائر صفحہ ۸۳ ۔

[2] دیکھو محلیٰ لا بن حزم جلد ۸ صفحہ ۲۵۲ - ۲۵۳ ۔

[3] دیکھو الاشباہ لا بن نجیم (صفحہ ۱۰۱) ۔

مثلاً قرضہ تسلیم کرتے ہوئے وہ یہ بھی کہدے کہ اس نے قرضہ ادا کردیا ہے یا مدعی نے قرضہ معاف کردیا ہے ۔

اس قسم کی صورتوں میں یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ آیا مدعیٰ علیہ مقر کے پورے قول کا اعتبار کیا جائے گا یا اس کے اقرار کا یوں تجزیہ کیا جائے گا کہ قرضہ کا اقرار تو تسلیم کر لیا جائے اور مزید الفاظ کا ثبوت طلب کیا جائے ؟

مسئلہ مذکورہ کے جواب میں دو نظریے ہیں ۔ ایک مذہب حنفی اور مالکی[1] کا نظریہ جس کی رو سے اقرار کا تجزیہ کیا جائیگا ۔ پس قرضہ کی حد تک تو اس کا اقرار معتبر ہوگا اور باقی کا ثبوت طلب کیا جائیگا ۔ مثلاً جب مدعیٰ علیہ نے قرضہ کا اقرار کر لیا پھر اس کے میعادی ہونے یا ادا کر دینے کا دعویٰ کیا اس صورت میں قرضہ تو اقرار کی وجہ سے اس کے ذمہ لازم ہوگا اور قرضہ کے میعادی ہونے یا ادا کر دینے کا دعویٰ اسے ثابت کرنا پڑیگا ۔

دوسرے نظریے کی رو سے اقرار کا تجزیہ جائز نہیں اس کا مطلب یہ ہے کہ چونکہ اقرار ایک کلام ہے لہذا اس کے ٹکڑے نہیں کیے جاسکتے ۔ مثلاً جب مدعیٰ علیہ میعادی قرضہ کا اقرار کرے تو اسے میعاد سے پہلے قرضہ ادا کرنے پر مجبور نہیں کیا جاسکتا ، کیونکہ بقول ابن القیم الجوزیہ کے ''اس نے میعادی قرضہ کا اقرار کیا ہے ، اس لیے فی الفور ادائیگی پر مجبور نہ کیا جائیگا جو اس کے اقرار میں داخل نہیں'' ۔

اسی قسم کی روایت حماد بن سلمہ سے ہے کہ ایک شخص نے دوسرے پر ایک ہزار درہم کا دعویٰ کیا مگر اس کے پاس ثبوت نہ تھا ۔ دونوں فریق عبدالملک بن یعلی قاضی بصرہ کی عدالت میں اپنا مقدمہ لے گئے ۔ مدعیٰ علیہ نے قرضہ کا اقرار کرتے ہوئے کہا کہ وہ قرضہ ادا کر چکا ہے ۔ اس وقت مدعی نے اقرار تو بطور حجت پیش کر دیا اور باقی کلام کو چھوڑ دیا ۔

---

[1] دیکھو اختیار شرح مختار للموصلی (جلد ۲ صفحہ ۲۵) اور دیکھو بدائع (جلد ۷ صفحہ ۲۰۸) اور دیکھو شرح مختصر سیدی خلیل لعبد اللہ الخرشی (جلدی ۴ صفحہ ۳۰۷ و ۳۰۹ ۔

[2] دیکھو مغنی لا بن قدامہ (جلد ۵ صفحہ ۲۸۵) اور دیکھو لی لا بن حزم (جلد ۸ صفحہ ۲۵۰ و ۲۵۲ و ۲۵۴) اور دیکھو اعلام الموقعین (جلد ۳ صفحہ ۳۱۷ و ۳۲۳)۔

اس پر قاضی عبد الملک نے کہا کہ یا تو مدعیٰ علیہ کے پورے کلام کو مانو یا پورے کلام کو نہ مانو ۔ مذہب حنبلی کا قول مختار اور مذہب ظاہری[1] اسی نظریہ کے مطابق ہے کہ اقرار قابل تجزیہ نہیں اور اکثر قوانین جدیدہ بھی اسی کے مطابق ہیں جیسے لبنان کی عدالتہاے دیوانی کے اساسی قانون (دفعہ ۲۲٦—۲۲۷) اور لبنان کی عدالتہاے شرعیہ کی تنظیم کا قانون (دفعہ ۴۴) ۔

آپ دیکھتے ہیں کہ یہی نظریہ سب سے بہتر ہے اور اسی میں عدل و انصاف کا زیادہ لحاظ رکھا گیا ہے ۔ اس کی توضیحی مثال یہ ہے کہ ایک قرض خواہ نے اپنا قرضہ وصول کرنے کے بعد دوبارہ قرضہ کا دعویٰ دائر کردیا ہو درآنحالیکہ نہ تو قرض خواہ کے پاس اس بات کا ثبوت ہے کہ اس نے قرضہ دیا تھا اور نہ قرضدار کے پاس یہ ثبوت ہے کہ اس نے قرضہ ادا کر دیا ہے ۔ پس اس صورت میں اگر قرضدار نے اقرار قرضہ کے ساتھ یہ بھی کہا کہ وہ قرضہ ادا کرچکا ہے تو اس کے پورے کلام کے مطابق فیصلہ کیا جائے گا ، کیونکہ اگر قرضدار کے اقرار کا تجزیہ کر دیا جائے تو قرضہ کی ادائیگی ثابت نہ کر سکنے کے باعث اسے دوبارہ قرضہ ادا کرنا پڑے گا اور اگر وہ جھوٹ بولتے ہوئے سرے سے قرضہ سے انکار ہی کر دے گا تو عدم ثبوت کی بنا پر دعویٰ خارج کر دیا جائے گا ۔ ایسی صورتوں میں اگر اقرار کا تجزیہ جائز قرار دیا جائے تو اس سے جھوٹے لوگوں کی تو حوصلہ افزائی ہوگی اور سچے لوگ سزا پائیں گے ۔

مذہب شافعی کے اس مسئلہ میں مختلف اقوال ہیں امام غزالی نے یہ تفصیل کی ہے کہ اگر مدعیٰ علیہ میعادی قرضہ کا اقرار کرے تو اقرار قابل تجزیہ نہ ہوگا اور اگر قرضہ کے اقرار کے ساتھ اس کے ادا کرنے کا بھی دعویٰ کرے تو اقرار کا تجزیہ ضروری ہے ۔

---

[1] دیکھو کتاب الوجیز کی شرح فتح العزیزللرافعی جو شرح مہذب کے ساتھ شائع ہوئی (جلد ۱۱ صفحہ ۱٦۴) ۔

بند سوم

زبانی گواهی

زبانی گواهی قبول کرنے کے شرائط

لفظ بینة لغت کے لحاظ سے بین کی مؤنث ہے یعنی واضح ، صریح اور غیر مبہم اور اصطلاح میں حجة قویه کو کہتے ہیں[1] کیونکہ وہ حق کو واضح اور غالب کر دیتی ہے - آج کل بہ لحاظ معنی اصطلاحی گواہی کی دو قسمیں ہیں ایک تحریری گواہی اور دوسری زبانی گواہی مگر فقہ اسلامی کی کتابوں میں بینة کا لفظ عام طور پر دوسری قسم کے لیے ہی استعمال ہوتا ہے یعنی زبانی گواہی -

قوانین کی رو سے زبانی گواہی بغیر کئی بار دینے اور بغیر مختلف شرائط کے قبول نہیں ہو سکتی - اس خوف سے کہ کہیں گواہ بھول نہ جائیں یا چھپا نہ لیں یا جذبہ طرفداری اور کسی کے بہکانے سے متأثر ہو کر یا رشوت کے لالچ میں آ کر جھوٹی گواہی نہ دے دیں-[2] اسی وجہ سے زبانی گواہی قبول کرنے کے لیے بڑے سخت قوانین مقرر ہیں - چنانچہ بعض قوانین شہادت کی رو سے چند خاص مقدمات کے سوا کسی میں بھی زبانی گواہی قبول نہیں کی جاتی اور کچھ قوانین ایسے ہیں جن کی رو سے زبانی گواہی ہر حال میں مقبول ہے - البتہ مقدمہ کی نوعیت کے لحاظ سے گواہوں کی تعداد مقرر کر دی گئی ہے -

اکثر قوانین جدیدہ پہلی قسم کے ہیں کیونکہ ان کی رو سے باوجودیکہ زبانی گواہی فوجداری مقدمات میں بلا قید و شرط مقبول ہے مگر دیوانی مقدمات میں سوائے چند مخصوص حالات کے زبانی گواہی مقبول نہیں - چنانچہ

---

[1] یہی تعریف مجلہ کی دفعہ ۱۶۷۶ میں کی گئی ہے -

[2] لوزائل نے کہا ہے Qui mieux abreuve mieux preuve (Inst. cout, liv. v, tit v).

لبنان کی عدالت ہائے دیوانی کے قانون اساسی کی رو سے تحریری دستاویز کے مضمون کے خلاف ثابت کرنے کے لیے زبانی گواہی قبول نہ کی جائے گی اور نہ ان مالی مقدمات میں قبول کی جائے گی جو پچپن لبنانی لیرہ[1] سے زیادہ کے ہوں سوائے چند حالات مخصوص کے۔[2]

شرع اسلامی میں جمہور فقہاء کی رائے مختار کی رو سے زبانی گواہی تمام حالات میں قبول کی جائے گی البتہ باختلاف مذاہب اور نوعیت مقدمہ کے لحاظ سے گواہوں کی تعداد مقرر کر دی گئی ہے۔

اس کے باوجود فقہاء نے صراحت کی ہے کہ گواہی میں تعداد مقرر کرنا امر تعبدی ہے جو خلاف قیاس ثابت ہے کیونکہ صداقت کا معیار گواہ کا متدین ہونا ہے نہ کہ تعداد۔[2] یہاں ہم اہم مسائل کے متعلق گواہی کے درجوں کی تھوڑی سی وضاحت کرتے ہیں۔

گواہی کے درجے

اول ــ چار شخصوں کی گواہی

اسلام کے تمام مذاہب اس پر متفق ہیں کہ زنا کا جرم ثابت کرنے کے لیے چار شخصوں کی گواہی ضروری ہے بہ دلیل قرآن ''والذین یرمون المحصنات ثم لم یاتوا باربعة شهداء فاجلدوهم ثمانین جلدة'' یعنی جو لوگ با عصمت بیبیوں کو تہمت لگائیں پھر چار گواہ پیش نہ کر سکیں تو ان کے اسی کوڑے مارے جائیں۔ ''فاذ لم یا توا بالشهداء فاولئک عند الله هم الکاذبون'' یعنی اگر وہ لوگ چار گواہ پیش نہ کر سکیں تو وہ خدا کے نزدیک جھوٹے ہیں۔ ''واللاتی یاتین الفاحشة من نسائکم فاستشهدوا علیهن اربعة منکم''[3] یعنی تمہاری بیبیوں میں سے جو بے حیائی کی مرتکب ہوں ان کے خلاف چار مسلمان گواہ پیش کرو۔

---

[1] دیکھو قانون لبنانی کی دفعہ ۱۵۳ و ۲۴۱ اور قانون اصول المحاکمات الحقوقیة العثمانی کی دفعہ ۸۰ میں یہ رقم دس عثمانی پونڈ ہے۔ نیز دیکھو قانون دیوانی فرانسیسی کی دفعہ ۱۳۴۱۔

[2] دیکھو دفعہ ۲۴۲ اس دفعہ کی رو سے تجارتی معاملات میں اور تحریری گواہی کے نا قابل اعتبار ہونے کی صورت میں اور تحریری گواہی موجود نہ ہونے کی صورت میں زبانی گواہی قبول ہوگی۔

[3] سورۃ نور (۲۴) ۴ و ۱۳ اور سورۃ نساء (۴) ۱۵۔

مسئلہ زنا میں اتنی سختی احتیاط اور پردہ پوشی کی غرض سے رکھی گئی ہے۔ اس معاملہ میں عورتوں کی گواہی معتبر نہیں سوائے عطاء اور حماد کی روایت کے کہ ان دونوں نے تین مرد اور دو عورتوں کی گواہی کو جائز قرار دیا ہے اور سوائے مذہب ظاہری کے کہ اس میں ہر مرد کی بجائے دو عورتوں کی گواہی قابل قبول ہوگی اس لیے صرف آٹھ عورتوں کی گواہی بھی قبول کر لی جائے گی۔[1] یہ تمام اختلافات زنا کے مسئلہ میں ہیں اور حسن بصری نے قتل کے مسئلہ کو بھی اسی پر قیاس کرتے ہوئے کہا ہے کہ قتل بھی چار گواہوں کے بغیر ثابت نہ ہوگا۔[2]

دوم — تین کی گواہی

امام احمد بن حنبل نے کہا ہے کہ اگر ایسا شخص مفلس ہونے کا دعویٰ کرے جس کا تمول مشہور ہو تو اسے ثابت کرنے کے لیے بھی تین گواہوں کی ضرورت ہو اور اس بارے میں قبیصۃ بن مخارق کی حدیث[3] سے سند لی ہے۔

سوم — دو مردوں کی گواہی جس میں کوئی عورت نہ ہو۔

باقی معاملات میں تمام مذاہب اسلامیہ کی رو سے اثبات دعویٰ کے لیے دو گواہیاں کافی ہیں بشرطیکہ گواہوں میں اوصاف شرعیہ موجود ہوں جس کی دلیل قرآن و حدیث ہے۔

قرآن کریم میں جو دو آیات وصیت اور طلاق کے بارے میں موجود ہیں وہ یہ ہیں: ''شهادة بينكم اذا حضر احدكم الموت اثنان ذوا عدل منكم او آخران من غيركم'' یعنی اے ایمان والو! جب تم میں سے کسی کو موت آئے تو وصیت کے وقت دو دیانت دار گواہ ضروری ہیں خواہ تمہارے خاندان کے ہوں یا غیر۔ ''فاذا بلغن اجلهن فامسكوهن بمعروف او فارقوهن بمعروف واشهدوا ذوى عدل منكم واقيموا الشهادة لله''[4] یعنی جب مطلقہ عورتیں عدت گزرنے کے قریب پہنچ جائیں تو تمہیں اختیار ہے کہ یا تو انہیں قاعدہ

---

[1] دیکھو مغنی (جلد ۱۰، صفحہ ۱۷۰) اور دیکھو محلی (جلد ۹، صفحہ ۳۹۰)۔
[2] دیکھو مغنی جلد ۱۲، صفحہ ٦ اور اس کے بعد۔
[3] دیکھو الطرق الحکمیۃ فی السیاسۃ الشرعیۃ لابن القیم الجوزیہ (مطبوعہ مصر ۱۳۱۷ھ) صفحہ ۱۴۴۔
[4] سورۃ مائدہ (۵) ۱۰٦، سورۃ طلاق (٦۵) ۲۔

کے موافق اپنے نکاح میں رہنے دو یا باقاعدہ انہیں چھوڑ دو اور اپنوں میں سے دو معتبر گواہ بنا لو ۔ یہی مضمون حدیث شریف میں آیا ہے ''شاھداک او یمینہ''[1] یعنی (اے مدعی) تیرے دو گواہ اور مدعیٰ علیہ کی قسم ۔

سوائے زنا کے باقی تمام جرائم میں دو دیانت دار مردوں کی گواہی ضروری ہے اور امام مالک اور احمد بن حنبل کے نزدیک بھی دو مردوں کی گواہی ضروری ہے جیسے نکاح و طلاق وغیرہ معاملات میں ۔ عطاء اور حماد نیز مذہب ظاہری کے نزدیک معاملات مذکورہ میں سے کسی میں بھی عورتوں کی گواہی قبول نہ کی جائے گی جیسا کہ ہم نے ابھی بیان کیا ۔[2]

چہارم ــ دو مردوں یا ایک مرد اور دو عورتوں کی گواہی

(گواہوں کی) یہ شرعی تعداد ہے جسے قرآن کریم نے میعادی قرضہ کی دستاویز لکھے جانے کے لیے اس آیۃ کریمہ میں بیان کیا ہے ''واشتشھدوا شھیدین من رجالکم فان لم یکونا رجلین فرجل وأمراتان''[3] اور اپنے مردوں میں سے دو گواہ بنا لو ۔ پس اگر دو مرد نہ ہوں تو ایک مرد اور دو عورتیں ہوں ۔

تمام مذاہب اسلامیہ اس مسئلہ میں متفق ہیں کہ اس قسم کی گواہی مقدمات مال میں قابل قبول ہے جیسے خرید و فروخت، قرضہ، غصب اور دیگر واجبات ۔ احناف کے نزدیک ایسی شہادت تمام دیوانی معاملات میں قابل قبول ہے خواہ وہ مالی ہوں یا غیر مالی جیسے نکاح و طلاق مگر ایسی گواہی حقوق اللہ میں مقبول نہیں یعنی ان جرائم میں جن کی سزائیں منجانب اللہ مقرر ہیں ۔ اسی رائے کو مجلۃ الاحکام العدلیہ نے اختیار کیا ہے (دفعہ ۱٦۸۵) ۔

مذہب اہل الظاہر کی رو سے اس قسم کی گواہی تمام حقوق العباد میں اور سوائے زنا کے تمام سزاؤں میں قابل قبول ہے ۔[4]

---

[1] اس حدیث شریف کو بخاری نے اپنی صحیح میں روایت کیا ہے دیکھو شرح عینی (جلد ۱۳، صفحہ ۲۴۳ و ۲۴۸) ۔

[2] دیکھو بدایۃ المجتہد لابن رشد (جلد ۲، صفحہ ۳۸۵) اور دیکھو محلیٰ لابن حزم اور مغنی (جلد ۱۲) میں یہی مباحث اور دیکھو شرائع الاسلام (مطبوعہ تبریزی ۱۳۲۵ھ صفحہ ۳۳۴) ۔

[3] سورۃ بقرہ (۲) ۲۸۲ ۔

[4] دیکھو اس مسئلہ میں ان ماخذوں کو جو ہم نے اوپر بیان کیے ۔

پنجم ــ ایک مرد کی گواہی اور مدعی کی قسم

اس قسم کی گواہی مذہب حنفی، امام اوزاعی اور لیث شاگرد امام مالک کے نزدیک قابل قبول نہیں ، لیکن باقی ائمہ مجتہدین کے نزدیک ایسی گواہی صرف مقدمات مال میں قبول کی جا سکتی ہے اور ان کی دلیل یہ ہے کہ رسول کریم صلعم سے روایت ہے کہ آپ نے ایک گواہ کی گواہی پر اس طرح فیصلہ فرمایا کہ گواہی کو مضبوط فرمانے کی غرض سے مدعی سے قسم بھی لی۔[1] اسی کے مطابق ابوبکر صدیق، علی بن ابی طالب اور عمر بن عبدالعزیز نے بھی فیصلہ کیا ہے ۔

ایک مرد کی گواہی قبول نہ کرنے والے ائمہ حدیث مذکور کا جواب یہ دیتے ہیں کہ قرآن کریم میں دو مردوں یا ایک مرد اور دو عورتوں کی صراحت موجود ہے اور جس حدیث میں یہ ذکر ہے کہ آنحضرت صلعم نے ایک مرد اور مدعی کی قسم پر فیصلہ فرمایا وہ خبر آحاد ہے جو نص قرآنی کو منسوخ نہیں کر سکتی ۔

عورتوں کی گواہی

یہ ایک تسلیم شدہ حقیقت ہے کہ عورت کو عملی زندگی کا تجربہ مرد سے کم ہوتا ہے اور زمانہ قدیم سے عورت کا یہی حال رہا ہے حتیٰ کہ بعض قوانین کی رو سے تو عورت کی گواہی بالکل ہی مقبول نہیں جیسے یہودی شریعت میں[2] یا صرف تائید مزید کی غرض سے لی جاتی ہے اور تائیدی گواہی کی مثال سوئزرلینڈ کے بعض علاقوں کے اس قانون میں ملتی ہے جو انیسویں صدی عیسوی کے اوائل تک وہاں رائج تھا جس میں دو عورتوں کی گواہی ایک

---

[1] اس حدیث کو امام مالک نے موطا میں روایت کیا ہے (دیکھو اس کی شرح تنویر الحوالک جلد ۲، صفحہ ۱۰۸) اور امام شافعی نے اپنی مسند میں روایت کیا ہے (دیکھو حاشیہ کتاب الام جلد ۶، صفحہ ۲۵۶) اور مسلم نے صحیح مسلم میں روایت کیا ہے (دیکھو جلد ۵، صفحہ ۱۲۸) نیز اس حدیث کو احمد بن حنبل، سنن اربعہ کے مؤلفین اور دار قطنی وغیرہ نے بھی روایت کیا ہے دیکھو فیل الاوطار (جلد ۸، صفحہ ۲۸۵)۔ اور دیکھو شرح بخاری عینی (جلد ۱۳، صفحہ ۲۴۴ اور بعد کے صفحات) اور دیکھو شرح مسلم نووی (جلد ۱۲، صفحہ ۴) ۔

[2] دیکھو کتاب المقارنات والمقابلات للسید محمد حافظ صبری (دفعہ ۵۱) ۔

مرد کے برابر شمار ہوتی تھی - اسی طرح فرانس کے پرانے قانون میں عورت کی گواہی مرد کے برابر نہ تھی[1] بلکہ خود نیپولین کے قانون کی رو سے اس ترمیم سے پہلے جو اٹھارویں صدی میں ہوئی ، وصیت اور بعض شخصی معاملات میں صرف مردوں کی گواہی قبول کی جاتی تھی اور عورتوں کی بالکل نہیں-[2]

چونکہ مردوں کے ساتھ میل جول نہ رکھنے کے باعث عربی عورت کو عملی زندگی کا تجربہ کم ہوتا ہے، شرع اسلامی نے اسی کا لحاظ رکھتے ہوئے ان معاملات میں عورت کی گواہی جائز کر دی ہے جو صرف عورتیں ہی جانتی ہیں اور چونکہ اقتصادی زندگی میں عورتیں فطرتاً مردوں سے کم تجربہ رکھتی ہیں لہذا عورت کی گواہی مرد کی آدھی گواہی کے برابر شمار ہوگی - چنانچہ ذیل کی آیۃ کریمہ میں میعادی قرضہ کی دستاویز لکھوانے کی ترغیب دی گئی ہے ''فان لم یکونا رجلین فرجل وامراتان ممن ترضون من الشھداء ان تضل احداھما فتذکر احداھما الاخریٰ''[3] یعنی اگر (گواہی کے لیے) دو مرد نہ ہوں تو ایک مرد اور دو عورتیں ہونی چاہییں جنھیں تم پسند کرو تاکہ اگر ایک عورت بھول جائے تو دوسری یاد دلا دے -

عورت کی جو حیثیت اسلام نے قائم کی ہے وہ اس حیثیت سے بدرجہا بہتر ہے جو زمانہ جاہلیت (قبل از اسلام) میں تھی کیونکہ اس زمانہ میں بعض لوگ لڑکیوں کو زندہ دفن کر دیتے تھے اور عورت معاشرہ انسانی کے بہت سے حقوق سے محروم تھی جیسے حق وراثت وغیرہ -

مردوں کے ساتھ عورتوں کی گواہی کے بارے میں مذاہب اسلامیہ کا کا اختلاف تو ہمیں معلوم ہو گیا اب ہم یہ بتائیں گے کہ تنہا عورتوں کی گواہی کن حالات میں مقبول ہوگی -

حدیث شریف میں وارد ہے ''شھادۃ النساء جائزۃ فیما لا یستطیع الرجال النظر الیہ''[4] یعنی تنہا عورتوں کی گواہی صرف ان چیزوں میں جائز ہے

---

[1] دیکھو اس قسم کی مثالیں ڈاکٹر ثابت کی تصنیف ''البینۃ الشخصیۃ فی القانون العثمانی'' میں مطبوعہ لندن ۱۹۲۷ء صفحہ ۲۹ و ۳۱ (La preuve testimoniale en droit ottoman).

[2] دفعہ ۳۷ و ۹۸۰ قبل ترمیم جو قانون ۷ دسمبر ۱۸۹۷ء کے ذریعہ ہوئی تھی -

[3] سورۃ بقرۃ (۲) ۲۸۲ -

[4] اس حدیث کو امام زیلعی نے شرح کنز میں ذکر کیا ہے (جلد ۴ صفحہ ۲۰۹) -

جنھیں مرد نہیں دیکھ سکتے ۔ تمام مذاہب اسلامیہ نے بالاتفاق اس گواہی کو قبول کیا ہے ۔ چنانچہ مجلہ میں موجود ہے کہ معاملات مال میں ان چیزوں کے متعلق جنھیں مرد معلوم نہیں کر سکتے تنہا عورتوں کی گواہی قبول کی جائے گی (دفعہ ۱۶۸۵) ۔ مثلاً بچہ پیدا ہونے کا حال اور نسوانی عیوب وغیرہ اور احناف کے سوا دیگر فقہاے جمہور کے نزدیک دودھ پلانا ۔

ان مواقع پر عورتوں کی گواہی کی تعداد میں اختلاف ہے ۔ حنفیہ اور حنبلیوں کے نزدیک صرف ایک عورت کی گواہی کافی ہے ۔ یہ دلیل رسول کریم صلعم کی ایک روایت کے کہ آپ نے بچہ کی پیدائش[1] میں صرف دائی کی گواہی کو جائز قرار دیا اور اس دلیل سے کہ علی بن ابی طالب اور قاضی شریح وغیرہ حضرات نے ایک عورت کی گواہی پر فیصلے کیے لیکن باقی ائمہ کے نزدیک گواہی کی تعداد میں اختلاف ہے ۔ چنانچہ امام مالک کے نزدیک دو عورتوں کی گواہی کافی ہے جس طرح دو مردوں کی سوائے بعض مخصوص حالات[2] کے اور عثمان البتنی کے نزدیک تین ہونی چاہییں اور امام شافعی کے نزدیک چار ۔ اسی سلسلہ میں امام شافعی نے اپنی مسند میں عطاء سے یہ حدیث روایت کی ہے ''قال فی شهادة النساء علی الشیٔ من امر النساء لا یجوز فیه اقل من اربع''[3] یعنی آنحضرت صلعم نے نسوانی معاملات میں عورتوں کی گواہی کے بارے میں فرمایا کہ چار عورتوں سے کم کی گواہی جائز نہیں ۔

ان حالات کے سوا جن سے مرد واقف نہیں ہو سکتے آیا دیگر حالات میں تنہا عورتوں کی گواہی جائز ہے ؟ امام مالک کے نزدیک معاملات مال میں تنہا دو عورتوں کی گواہی اس طرح جائز ہے کہ مدعی سے قسم بھی لی جائے ۔ امام احمد بن حنبل کا ایک مسلک بھی یہی ہے ۔ عمر بن خطاب، علی بن ابی طالب اور قاضی شریح سے روایت ہے کہ ان بزرگوں نے طلاق اور مہر جیسے معاملات میں تنہا چار عورتوں کی گواہی قبول کی تھی اور اہل ظاہر کے نزدیک جیسا کہ ہم نے دیکھا کہ تمام معاملات میں

---

[1] اس حدیث کو بھی زیلعی نے شرح کنز جلد ۴، صفحہ ۲۰۹ میں بیان کیا ہے ۔

[2] دیکھو تفصیل ان مواقع کی تبصرة الاحکام میں (جلد ۱، صفحہ ۲۴۰) ۔

[3] دیکھو مسند امام شافعی کتاب الام کے حاشیہ پر (جلد ۶، صفحہ ۲۵۳) ۔

عورتوں کی گواہی قبول کی جائے گی اس اصول سے کہ دو عورتوں کی گواہی ایک مرد کی گواہی کے برابر سمجھی جائے۔[1]

ایک مرد کی گواہی

ہم پہلے بیان کر چکے ہیں کہ بعض ائمہ کے نزدیک معاملات مال میں ایک مرد کی گواہی مقبول ہوگی، بشرطیکہ اس کی تائید مدعی کی قسم سے بھی ہو جائے۔ لیکن جمہور فقہاء کی رائے مختار کی رو سے ایک مرد کی گواہی با وجود قسم مدعی کے بھی قبول نہ ہوگی جیسا کہ پہلے گزرا۔ یہاں عدم قبولیت کا سبب یہ ہے کہ کہیں گواہ جھوٹا نہ ہو کہ لوگوں کو اپنے حقوق اور مال سے محروم ہونا پڑے۔

قوانین قدیمہ جیسے قانون رومہ[2]، قانون کلیسا اور فرانس کے پرانے[3] قانون میں بھی گواہی کا یہی اصول ہے کہ ایک مرد کی گواہی کافی نہ ہوگی، جب تک کہ اس کی تائید مزید نہ ہو۔ قوانین جدیدہ بھی اسی اصول سے متأثر ہیں، کیونکہ ان کی رو سے معاملات دیوانی میں سوائے مخصوص حالتوں کے ایک شخص کی گواہی قبول نہیں کی جاتی جیسا کہ ہم نے اوپر بیان کیا، یا اہم مقدمات میں متعدد گواہوں کی شرط موجود ہے جیسا کہ انگریزی قانون میں کسی بڑی خیانت[4] کا جرم ثابت کرنے کے لیے دو گواہوں کا ہونا شرط ہے۔ اسی طرح اور کئی مثالیں ہیں۔

---

[1] دیکھو قوانین فقہیہ (صفحہ ۳۱۰) اور دیکھو المحلی (جلد ۹، صفحہ ۳۹۷ اور اس کے بعد) اور دیکھو مغنی (جلد ۱۲، صفحہ ۱۵) اور دیکھو الطرق الحکمیۃ (صفحہ ۱۳۷ و ۱۴۱)۔

[2] دیکھو دیجستا (D. Liv. XX II, tit, 5, fr. 12.) اور دیکھو کودکس (C. IV, tit, 20, 1, 9.)

Ut Uinus testimonium nemo judicum in quaecumque causa facile patiatur admitti.

Testis unus testis nullus. نیز دیکھو قانون لاتینی۔

[3] دیکھو اس بارے میں کتاب القانون المدنی فرانسیسی بلا نیول کی (جلد ۲ صفحہ ۱۱۰۵) اور دیکھو اطروحہ ڈاکٹر نابت کی (صفحہ ۱۱۰) اور دیکھو کتاب الموجبات تصنیف بونیہ (Pothier, oblig, No. 783) اور دیکھو کتاب البینات بونیہ کی (E. Bonnier, Traite des preuves) پیرس ۱۸۸۸ء (صفحہ ۳۰۳ اور اس کے بعد)۔

[4] دیکھو کتاب ہیریس، قانون فوجداری (Harris' Principles & practice. of the criminal law) مطبوعہ لندن ۱۹۲۹ء صفحہ ۳۶۔

باوجود تحقیق مذکور کے مذہب حنفی وغیرہ نے مخصوص حالات میں ایک مرد کی گواہی کو قبول کیا ہے جیسے بچہ پیدا ہونے کے معاملہ میں جب کہ تنہا ایک عورت کی گواہی مقبول ہے جیسا کہ اوپر گزرا تو ایک مرد کی گواہی بطریق اولی مقبول ہوگی[1] ۔ اسی طرح لڑکوں کے معاملہ[2] میں صرف معلم کی گواہی کافی ہے اور نقصان ثابت کرنے کے لیے ایک واقف کار مرد کی گواہی کافی ہے اسی طرح گواہوں کے ایماندار اور بے ایمان ہونے، وکیل کو معزول کرنے کی خبر دینے اور فروخت شدہ چیز میں عیب بتانے جیسے معاملات میں بھی ایک مرد کی گواہی کافی ہے[3] ۔

یہی حال ترجمان کے قول کا ہے، جس سے قاضی فریقین یا گواہوں میں سے اس شخص کی گفتگو سمجھنے میں مدد لیتا ہے جو سرکاری زبان نہیں جانتا ۔ چنانچہ الاشباہ والنظائر[4] اور مجلہ میں موجود ہے کہ "یقبل قول المترجم مطلقاً (دفعہ ۷۱) یعنی ترجمان کا قول ہر حال میں قبول کیا جائے گا اور ایک دیانت دار ترجمان کافی ہے یہ مسلک شیخین (یعنی ابو حنیفہ و ابو یوسف) اور امام مالک کا ہے ۔ لیکن محمد بن حسن اور دیگر ائمہ کے نزدیک راجح روایت یہ ہے کہ ترجمہ بھی گواہی کی مانند ہے لہذا ایک ترجمان مقبول نہ ہوگا[5] ۔

مزید برآں جن حالات میں ایک گواہی مقبول نہیں ان میں فقہاء حنفیہ یہ تسلیم کرتے ہیں کہ گواہوں کی تعداد محض ایک امر تعبدی (امتثال امر)

---

[1] دیکھو زیلعی میں یہی مقام ۔

[2] دیکھو درمختار (جلد ۲ صفحہ ۳۴۴ منقول از قہستانی اور برجندی ۔

[3] ابن وہبان نے اپنی تصنیف منظومۃ الوہبانیۃ میں اس قسم کی گیارہ مثالیں بیان کی ہیں (جو مجیۃ کے حاشیہ صفحہ ۶۱ پر موجود ہیں ۔ یہ کتاب ۱۲۹۶ھ میں چھپی) ابن نجیم نے ایک مثال کا اور اضافہ کیا ہے (دیکھو اشباہ صفحہ ۸۸) حیدر علی نے (مجلہ کی دفعہ ۱۸۲۵ کی تشریح میں) پندرہ مثالیں بیان کی ہیں جو ابو مسعود سے منقول ہیں ۔ نیز دیکھو مالکیہ کی بعض مثالیں تبصرۃ الحکام میں (جلد ایک ۱ صفحہ ۲۳۱ اور اس کے بعد) ۔

[4] دیکھو الاشباہ و النظائر لابن نجیم صفحہ ۵۱ ۔

[5] اس کی تفصیل خانیہ میں دیکھو (فتاوی ہندیہ کے حاشیہ پر جلد ۲ صفحہ ۳۷۸) ۔ نیز دیکھو شرح بخاری عینی (جلد ۴ صفحہ ۲۶۶) اور دیکھو نیل الاوطار (جلد ۸ صفحہ ۲۳۴) اور دیکھو تبصرۃ الحکام (جلد ۱ صفحہ ۲۳۷) ۔

ہے جس میں قیاس کو دخل نہیں ، کیونکہ صداقت کا معیار گواہوں کی دیانت ہے نہ کہ تعداد[1] ، یعنی گواہی کی قدر و قیمت کا اعتبار ہے نہ کہ تعداد کا ۔ اسی لیے علماء مذکور کے نزدیک ترجیح گواہان کے مسئلہ میں کثرت تعداد کا لحاظ نہیں کیا جائے گا ۔ چنانچہ بہت سے مسائل میں مقدمات کے عام قرائن کو دیکھ کر ان کے مطابق فیصلہ کیا جائے گا جیسا کہ ہم عنقریب دیکھیں گے ۔

آخر میں یہ بتا دینا ضروری معلوم ہوتا ہے کہ بعض مسلمان فقہاء نے ایک سچے اور دیانتدار شخص کی گواہی قبول کی ہے ۔ ان میں سے ابن القیم الجوزیہ ہیں ، جنھوں نے کہا ہے کہ درست رائے یہ ہے کہ جو چیز حق بات کو ثابت کر دے وہی گواہی ہے ۔ اللہ اور اس کے رسول نے کسی طریقہ سے بھی حق ظاہر ہو جانے کے بعد ہرگز کسی کی حق تلفی نہیں کی ، بلکہ اس خدا نے جس کے سوا کسی کو مجال حکم نہیں اور اس کے رسول نے فیصلہ فرما دیا ہے کہ جب کسی نہ کسی طریقہ سے حق ظاہر ہو جائے تو اس کی تنفیذ اور تائید ضروری ہے اور حق تلفی کرنا قطعی حرام ہے[2] ۔

اسی بنا پر ابن القیم نے کہا ہے کہ اگر حاکم کو خدا کی مقرر کردہ سزاؤں کے علاوہ اور مقدمات کے موقع پر گواہ کی سچائی معلوم ہو جائے تو وہ ایک مرد کی گواہی پر فیصلہ کر سکتا ہے ، کیونکہ خدا نے حکام پر یہ لازم قرار نہیں دیا کہ وہ بغیر دو گواہوں کے بالکل فیصلہ ہی نہ کریں البتہ حقدار کا حق محفوظ رہنا ضروری ہے خواہ دو گواہوں کے ذریعہ ہو یا ایک مرد اور دو عورتوں کے ذریعہ ۔ مگر اس حد بندی سے یہ ظاہر نہیں ہوتا کہ حاکم ایک گواہی پر فیصلہ ہی نہیں کر سکتا کیونکہ رسول اللہ صلعم نے تو ایک گواہ اور ایک قسم بلکہ صرف ایک گواہ پر بھی فیصلہ فرمایا ہے[3] یا بالفاظ دیگر یوں سمجھئے کہ جو ذرائع حاکم اپنے فیصلہ کرنے کے لیے استعمال کرتا ہے وہ ان ذرائع سے زیادہ وسیع ہوتے ہیں جنھیں حقدار اپنے حقوق کی حفاظت کے لیے اپنے دل میں سوچتا ہے[4] ۔

---

1 دیکھو زیلعی (جلد ۴ صفحہ ۲۱۲ ۔
2 دیکھو اعلام الموقعین جلد ۱ صفحہ ۱۹۲ - ۱۹۳) ۔
3 دیکھو الطرق الحکمیة (صفحہ ٦٦ - ٦٧) ۔
4 دیکھو اعلام الموقعین (جلد ۱ صفحہ ۸۱) ۔

اس سلسلہ میں ابن القیم نے شیخ الاسلام ابن تیمیہ کا یہ قول بھی بطور سند پیش کیا ہے کہ قرآن کریم میں دو مرد اور ایک مرد اور دو عورتوں کا ذکر اس لیے نہیں کیا گیا کہ فیصلہ کرنے والے اس تعداد کے پابند ہیں، بلکہ صرف اس لیے کیا ہے کہ اتنے گواہوں سے حقدار کا حق محفوظ رہتا ہے[1]۔

ابن قیم نے اپنے دعوے پر رسول اللہ صلعم کی سنت عملی کی یہ دلیل بھی پیش کی ہے کہ آنحضرت صلعم نے رویۃ ہلال کے موقع پر صرف ایک اعرابی کی گواہی قبول فرمائی اور مال غنیمت کے معاملہ میں بھی ایک مرد کی گواہی قبول فرمائی جیسا کہ ابو قتادہ نے روایت کیا ہے۔ اسی طرح آنحضرت صلعم نے نسوانی معاملات میں یک ثقہ عورت کی گواہی قبول فرمائی اور خزیمہ کی گواہی کو یہ فرماتے ہوئے دو گواہوں کے برابر قرار دیا کہ ''من شهد له خزيمة فحسبه[2]'' یعنی جس کی گواہی خزیمہ دیدے تو کافی ہے۔

اس آخری حدیث کو احناف نے اپنے اس قول کی دلیل میں پیش کیا ہے کہ ''جو چیز خلاف قیاس ثابت ہو اس پر دوسری چیز قیاس نہیں کی جا سکتی'' مگر ابن القیم نے اسے اس بات کی دلیل قرار دیا ہے کہ ایک گواہ پر فیصلہ کرنے کا یہ مطلب نہیں ہے کہ یہ خزیمہ کے لیے مخصوص ہے اور خزیمہ سے بہتر یا خزیمہ کے ہم مرتبہ صحابہ کرام پر اس کا اطلاق نہیں ہوسکتا۔ پس اگر صرف ابوبکر یا عمر رض یا عثمان رض یا علی رض یا ابی بن کعب گواہی دیں تو ان حضرات میں سے تنہا ہر ایک کی گواہی پر بطریق اولیٰ فیصلہ ہوگا'' ۔ بالفاظ دیگر ابن القیم فرماتے ہیں کہ حدیث مذکور میں تنہا خزیمہ کی گواہی قبول کرنے کی اصل وجہ خزیمہ کی سچائی ہے۔ اسی پر قیاس کرتے ہوئے قاضی ہر اس شخص کی تنہا گواہی پر فیصلہ کر سکتا ہے جس کی سچائی پایہ ثبوت کو پہنچ جائے۔ نیز یہ کہ حدیث مذکور کتاب اللہ کے خلاف نہیں بلکہ دیگر احادیث کی طرح اس کے موافق ہے اور جیسا کہ ائمہ نے بیان کیا ہے ''يفسره و يبين مراد الله منه و يقيد مطلقه'' یعنی حدیث در اصل کلام اللہ کی تفسیر ہے جو اس کے حقیقی مقصد کی وضاحت

---

[1] دیکھو الطرق الحکمیۃ صفحہ ۷۰۔
[2] اس حدیث کی تخریج پہلے گزری۔

کرتی ہے اور غیر معین مفہوم کو معین کرتی ہے۔

علاوہ ازیں یہی مسلک ان قضاۃ مسلمین کا ہے جو تاریخ میں مشہور ہیں جیسے شریح اور زرارہ بن ابی اوفی وغیرہ کیونکہ یہ بزرگ جب کسی کی سچائی معلوم کر لیتے تھے تو تنہا اسی کی گواہی پر فیصلہ صادر فرماتے تھے۔ یہی قول ابو داؤد نے بھی اپنی سنن میں اختیار کیا ہے۔ چنانچہ انھوں نے فرمایا ہے "باب اس حاکم کے بیان میں کہ جب اسے ایک گواہ کی سچائی معلوم ہو جائے تو اسے اس کے مطابق فیصلہ کرنا جائز ہے[1]" اسی طرح قاضی ایاس بن معاویہ (متوفی ۱۲۲ھ) کے بارے میں روایت ہے کہ انھوں نے تنہا عبدالعزیز بن صہیب کی گواہی جائز قرار دی[2]۔

شرائط دیانت و عدالت

علاوہ گواہ کی تعداد کے جس کا بیان ہم اوپر کر چکے ہیں گواہ کا دیانت دار ہونا بھی شرط ہے۔ چنانچہ اس شخص کی گواہی مقبول نہ ہوگی جو جھوٹا اور بدکردار مشہور ہو۔ بعض مذاہب اسلامیہ کے نزدیک جن میں مجلہ بھی شامل ہے، گواہوں کا ایماندار ہونا خانگی زندگی اور بیرونی زندگی دونوں لحاظ سے ضروری ہے۔[3]

اسی طرح کسی شخص کے خلاف ایسے شخص کی گواہی قبول نہ کی جائے گی جو اس سے دنیاوی عداوت رکھتا ہو اور نہ کسی شخص کے حق میں ایسے شخص کی گواہی قبول کی جائے گی جو اس سے ایسا تعلق رکھتا ہو جس کی بنا پر یہ خیال کیا جا سکے کہ گواہ اسے قرضہ سے بچانے یا نفع پہنچانے کے لیے گواہی دے رہا ہے۔ مثلاً گواہ اس کا رشتہ دار ہو یا ملازم ہو یا شریک ہو یا ضامن ہو اور کچھ اسی قسم کا تعلق رکھتا ہو۔

---

[1] دیکھو ان سب کے بارے میں الطرق الحکمیۃ (صفحہ ۷۲ و ۷۵ و ۷۸) اور دیکھو کتاب سنن ابو داود سجستانی (مطبع مصطفی محمد مصر جلد ۳ صفحہ ۳۰۸ رقم ۳۶۰۷)۔

[2] دیکھو معارف لابن قتیبہ (صفحہ ۲۰۷) اور دیکھو ابن خلکان (جلد ۹ صفحہ ۸۱ - ۸۲)۔

[3] دیکھو دفعہ ۱۷۱۶ اور اس کے بعد کی دفعات۔ امام ابو حنیفہ کے نزدیک گواہوں کی ایمانداری ثابت ہونے کے لیے یہ ضروری ہے کہ جس کے خلاف وہ گواہی دیں وہ ان کی ایمانداری کا اعتراف کریں۔

اس کی مثال یہ ہے کہ باپ کی گواہی بیٹے کے حق میں اور بیٹے کی گواہی باپ کے حق میں جائز نہ ہوگی، مگر ان میں سے ہر ایک کی گواہی دوسرے کے خلاف جائز ہوگی۔ اسی طرح بیوی اور شوہر میں ایک کی گواہی دوسرے کے خلاف تو جائز ہے لیکن ایک کی گواہی دوسرے کے حق میں جائز نہیں بخلاف امام شافعی کے کہ ان کے نزدیک ایک کی گواہی دوسرے کے حق میں بھی جائز ہے۔[1]

البتہ ایمانداری کی شرط نسبتاً دیکھی جائے گی یعنی یہ کہ گواہ کا دیانت دار ہونے کا اندازہ اس کے ماحول سے کیا جائے گا۔ اسی بنا پر مذہب مالکی کے بعض ائمہ نے چھوٹے چھوٹے معاملات میں ایسی گواہی پر فیصلہ کرنے کو جائز قرار دیا ہے جو کسی غیر دیانت دار گواہ نے یا ایسے گواہ نے دی ہو جس کی دیانت داری معلوم نہ ہو۔[2]

بہر حال مباحث مذکورہ تفصیل طلب ہیں مثلاً نابینا اور لڑکے کی گواہی قبول کرنے میں اختلافات وغیرہ، مگر ہم ان کی تفصیل میں نہ جائیں گے ورنہ ہم اپنے اصل موضوع سے جو قواعد عامہ سے متعلق ہے دور ہٹ جائیں گے۔[3]

گواہ سے قسم لینا

گواہ سے قسم لینے میں شرع اسلامی کے دو قول ہیں ایک یہ کہ اس سے قسم لینا ضروری نہیں کیونکہ گواہی میں قسم کا مفہوم ضمناً شامل ہے۔ یہی احناف کے نزدیک ظاہر الروایۃ ہے جو ان کی معتبر کتابوں میں موجود ہے۔

دوسرا قول یہ ہے کہ گواہ سے قسم لینا ضروری ہے چونکہ دور حاضرہ میں گواہ کی دیانت داری کا علم نہیں ہوتا، لہذا اس کی گواہی کے استحکام کے لیے قسم لینا ضروری ہے۔ امام ابن ابی لیلیٰ وغیرہ اسلاف قضاۃ کا یہی

---

[1] دیکھو منہاج الطالبین صفحہ ۱۳۵۔
[2] دیکھو تبصرۃ الاحکام لا بن فرحون (جلد ۲، صفحہ ۲۱)۔
[3] دیکھو اس کی تفصیل مجلہ میں (دفعات ۱۶۹۶ و ۱۷۲۰) اور کنز کی شرح زیلعی میں (جلد ۴، صفحہ ۲۱۷ اور اس کے بعد) اور دیکھو بدایۃ المجتہد (جلد ۲، صفحہ ۳۸۳ اور اس کے بعد)۔

قول ہے اور ابن نجیم حنفی نے بھی اسی قول کو ترجیح دی ہے اور مشہور حنبلی امام ابن القیم الجوزیہ نے بھی یہی قول اختیار کیا ہے۔ چنانچہ انھوں نے کہا ہے کہ "جب حاکم کو گواہوں کی دیانت داری کے بارے میں شک ہو تو ان سے قسم لینا بہتر ہے۔" اسی طرح مذہب مالکی میں ہے کہ جب قاضی کو گواہ پر شک ہو تو اس سے حلف لے۔[1]

مجلۃ الاحکام العدلیہ نے اس دوسرے قول کو اختیار کیا ہے اور تصریح کی ہے کہ جب وہ شخص جس کے خلاف گواہی دی جائے فیصلہ سے پیشتر حاکم پر زور دے کہ وہ گواہوں سے یہ قسم لے کہ انھوں نے جھوٹی گواہی نہیں دی اور قسم کے ذریعہ گواہی کو تقویت بھی پہنچے تو حاکم کو لازم ہے کہ گواہوں سے قسم لے اور ان سے کہے کہ اگر تم قسم کھاؤ گے تو تمھاری گواہی قبول کروں گا ورنہ نہیں (دفعہ ۱۷۲۷)۔

قوانین جدیدہ میں بہر صورت یہ ضروری ہے کہ گواہی سے قبل گواہ سے قسم لی جائے۔ اسی اصول کی بنا پر لبنان کی عدالتہائے دیوانی کے قانون اساسی میں مذکور ہے کہ گواہی دینے سے پہلے گواہ کے لیے ضروری ہے کہ وہ سچی گواہی دینے کی قسم کھائے (دفعہ ۲۷۲)۔[2]

تواتر

جب دو گواہیاں متضاد ہوں تو جمہور فقہاء کے نزدیک کثرت تعداد کے سبب کسی کو ترجیح حاصل نہ ہوگی۔[3] اسی بنا پر مجلہ میں مذکور ہے

---

[1] دیکھو الطریق الحکمیۃ فی السیاسۃ الشرعیۃ (صفحہ ۱۲۵) اور دیکھو قرۃ عیون الاخیار تکملۃ رد مختار (جلد ۱، صفحہ ۷۳) اور دیکھو شرح خرشی علی سید خلیل (جلد ۵، صفحہ ۱۸۷)۔

[2] نیز دیکھو اس کی مرادف نظام المحاکم الشرعیۃ کی دفعہ ۸۹ جو بذریعہ آرڈیننس نمبر ۲۴۱ مورخہ ۴ نومبر ۱۹۴۲ء کو نافذ العمل قرار دی گئی۔

[3] اسی طرح ترجیح محض دیانت داری کی شہرت سے بھی حاصل نہ ہوگی بخلاف امام مالک دیکھو رحمۃ الامۃ فی اختلاف الائمۃ (حاشیہ میزان الشعرانی جلد ۲، صفحہ ۲۰۶) اور دیکھو قوانین فقہیہ (صفحہ ۳۰۲) اور دیکھو شرح المنار لابن ملک (صفحہ ۲۳۳) اور دیکھو منہاج الطالبین صفحہ ۱۳۹ اور دیکھو مغنی (جلد ۱۲، صفحہ ۱۷۶) اور دیکھو البہجۃ فی شرح التحفۃ (جلد ۱، صفحہ ۱۴۵)۔

کہ ''کثرت گواہان کا اعتبار نہیں یعنی کسی فریق کے گواہوں کو دوسرے فریق کے گواہوں پر کثرتِ تعداد کی وجہ سے ترجیح دینا لازم نہیں تاوقتیکہ ان کی کثرت حد تواتر کو نہ پہنچ جائے (دفعہ ۱۷۳۲) -

تواتر کے لغوی معنی ہیں چیزوں کا یکے بعد دیگرے مسلسل آنا اور اصطلاحی معنی یہ ہیں کہ اتنے کثیر التعداد لوگوں سے مسلسل ایک خبر کا آنا حتیٰ کہ وہ حد یقین تک پہنچ جائے[1] اور مجلہ میں تواتر کی تعریف اس طرح کی گئی ہے کہ ''کوئی خبر اتنے لوگ بیان کریں جن کا جھوٹ بولنا ازروے عقل جائز نہ ہو'' (دفعہ ۱۶۷۷) - یہ تعریف در اصل خبر متواتر کی ہے نہ کہ تواتر کی کیونکہ بقول آمدی تواتر خبر کو نہیں کہتے بلکہ خبر کے مسلسل بیان کرنے کو کہتے ہیں -

جمہور فقہاء کے نزدیک تواتر سب سے زیادہ قوی گواہی ہے اور وہ دو گواہوں کی گواہی سے بھی زیادہ قوی ہے-[2] مجلہ میں مذکور ہے کہ تواتر کے ذریعہ ایسا یقین حاصل ہوتا ہے جس کے خلاف کوئی گواہی معتبر نہیں (دفعہ ۱۷۳۳) - تواتر میں یہ بھی شرط ہے کہ وہ عقلاً اور بداہتاً دونوں طرح ممکن ہو اور اس سے حقیقی یقین حاصل ہو جائے -

خبر متواتر بیان کرنے والوں کی تعداد میں اختلاف ہے لیکن مجلہ نے رائے مختار اختیار کرتے ہوئے اس کے لیے کوئی تعداد مقرر نہیں کی بلکہ صرف یہ ضروری سمجھا ہے کہ خبر متواتر میں بیان کرنے والوں کی تعداد اتنی ہو کہ کسی جھوٹ بات پر ان کا متفق ہو جانا عقلاً محال ہو (دفعہ ۱۷۳۵) اسی لیے تعداد مقرر کرنے کا معاملہ قاضی کی فراست پر چھوڑ دیا گیا ہے لیکن اس اصول کے لحاظ سے تعداد کے بارے میں مختلف آرا ہیں - چنانچہ دائرۃ الفتویٰ للمشیخۃ الاسلامیۃ العثمانیۃ نے تواتر کے لیے کم از کم بیس خبر دینے والوں کی تعداد مقرر کی ہے-[3] اسی طرح عثمانیہ ہائی کورٹ نے ان کی تعداد کم از کم پچیس مقرر کی ہے-[4]

---

[1] دیکھو الاحکام للآمدی جلد ۱، صفحہ ۱۵۱ -

[2] دیکھو الطرق الحکمیۃ (صفحہ ۱۸۰) -

[3] جیسا کہ حیدر علی نے دفعہ ۱۷۳۵ کی تشریح کرتے ہوئے بیس کا ذکر کیا ہے -

[4] دیکھو قرارداد مجریہ ۱۳ ستمبر ۱۳۰۹ مالیہ، جریدہ عدالتہائے ترکیہ نمبر ۷۵۳، صفحہ ۱۱۱۷۲ میں -

مجلۃ الاحکام العدلیہ میں تواتر کے بارے میں وہی حکم ہے جو اوپر بیان ہؤا لیکن اب عملی طور پر یہ حکم پسندیدہ نہیں رہا ۔ چنانچہ سوریا اور لبنان میں بروئے قرارداد سفارت فرانسیسی ۱۹۲۶ء میں اسے بالکل ترک کر دیا گیا ہے[1] اور تواتر بمعنی مذکور قوانین جدیدہ میں تو بالکل ہی غیر معروف ہے یعنی کسی چیز کو اتنے لوگوں کا مسلسل بیان کرنا کہ درجہ یقین تک پہنچ جائے ۔

البتہ قوانین جدیدہ میں ایسا مفہوم ضرور موجود ہے جو تواتر کے کے قریب ہے یعنی ایسی گواہی جو عام شہرت پر مبنی ہو۔[2] مگر وہ عام شہرت بھی گواہی کے معاملہ میں سوائے خاص مواقع کے کہیں مقبول نہیں[3] جیسا کہ لبنان کی عدالتہائے دیوانی کے اصول اساسی میں موجود ہے کہ سنی ہوئی گواہی مقبول نہیں، سوائے اس خاص صورت کے جس میں اسے قبول کرنے کی قانونی صراحت موجود ہو جیسے مہلت دینے اور بدنیتی کی سزا (دفعہ ۲۵۲) ۔ اسی طرح مذہب مالکی میں سنی ہوئی گواہی صرف معدود سے چند مواقع پر کافی سمجھی جاتی ہے اور ایسی بات کے لیے جو مشہور ہو صرف دو گواہ کافی ہوتے ہیں۔[4]

گواہی کا جانچنا

گواہیاں سننے کے بعد آیا قاضی کو انہیں جانچنے کا حق ہے یا وہ ان گواہیوں کے مطابق فیصلہ کرنے پر مجبور ہے ۔ اس سوال کے جواب میں دو قول ہیں ۔

پہلے قول کی رو سے گواہوں کی گواہیاں سننے کے بعد قاضی کے لیے ان کے مطابق فیصلہ کرنا ضروری ہے اور اسے گواہیوں کو جانچنے اور اپنی

---

[1] بذریعہ قرارداد نمبر ۸۲ مجریہ ۲۹ جنوری ۱۹۲۷ء جو لبنان کے سرکاری جریدہ نمبر ۱۹۵۲ شائع کردہ ۵ مارچ ۱۹۲۶ء میں مشتہر کی گئی ۔

[2] Commune renommée hearsay.

[3] جیسا کہ فرانسیسی قانون دیوانی کی دفعہ ۱۴۱۵ و ۱۴۴۲ و ۱۵۰۴ میں مذکور ہے ۔ نیز دیکھو کتاب البینات از بونیۃ مذکور کی صفحہ ۲۲۰ اور اس کے بعد ۔

[4] دیکھو شرح خرشی سیدی خلیل (جلد ۵، صفحہ ۲۱۲) ۔

رائے سے کام لینے کا کوئی حق حاصل نہیں اور یہی اصول قوانین قدیمہ میں اختیار کیا گیا جیسے کہ فرانس کا قانون جو اٹھارھویں صدی میں رائج تھا اور جیسے آسٹریا کی عدالتہاے دیوانی کا پرانا قانون۔[1] ان سب قوانین میں جو تعداد گواہان ازروئے قانون مقرر ہے وہ اثبات مدعا کے لیے کافی ہے اور جج اس کے مطابق فیصلہ کرنے کا پابند ہے۔

دوسرے قول کی رو سے گواہی صرف اثبات دعویٰ اور انکشاف حقیقت کا ایک ذریعہ ہے اس لیے جج کو اپنی فکر و رائے سے یہ جانچنے کا حق حاصل ہے کہ گواہی کہاں تک صحیح ہے اور جب وہ صحت گواہی کے بارے میں بالکل مطمئن ہو جائے تو اسے اس کے مطابق فیصلہ کرنا چاہیے اور اگر جج گواہی سے مطمئن نہ ہو تو اسے اختیار حاصل ہوگا کہ گواہی قبول نہ کرے۔ اکثر قوانین جدیدہ میں اسی رائے کو اختیار کیا گیا ہے۔ لبنان کی عدالتہاے دیوانی کے قانون اساسی میں اس کی مثال یہ بیان کی گئی ہے کہ جو عدالت مقدمات کا فیصلہ کرتی ہے وہ گواہی کو جانچ بھی سکتی ہے اور گواہی کی جانچ اور پرتال میں مراجعت کی گنجائش نہیں (دفعہ ۲۷۸)۔[2]

لیکن شرع اسلامی نے درمیانی رائے اختیار کی ہے۔ چنانچہ اس کی رو سے پہلی رائے کی مانند شہادت لینے کے بعد جج کو اس کے مطابق ضرور فیصلہ کر دینا چاہیے حتیٰ کہ گواہی ختم ہو جانے کے بعد اسے فیصلہ کرنے میں تاخیر جائز نہیں۔ البتہ اگر تاخیر بہ امید مصالحت یا مدعی کے مہلت مانگنے پر کی جائے تو جائز ہے۔ مگر شرع اسلامی نے جب گواہی سچی ہو اور اس کا ہر گوشہ حقیقت کے مطابق ہو تو بنظر احتیاط قبول شہادت کے لیے چند سخت شرائط ضروری قرار دی ہیں جن میں سے ایک گواہوں کا ایماندار ہونا ہے۔

دیانت دار ہونے کی شرط کے پیش نظر قاضیوں کے لیے اس بات کی گنجائش ہے کہ ایسے گواہوں کی گواہی قبول نہ کریں جن کا چال چلن اچھا نہ ہو اور ان کا قول قابل اعتماد نہ ہو۔ اسی لیے اکثر مذاہب نے

---

[1] دیکھو بونیہ مذکور کی کتاب کا صفحہ ۳۰۳ اور اس کے بعد۔

[2] اسی رائے کو حکومت شرق اردن کے قانون دیانت گواہان (۱۹۲۸ء) نے جو سرکاری اخبار نمبر ۲۱۱ مجریہ ۶ دسمبر ۱۹۲۸ء میں شائع ہؤا، اختیار کیا ہے۔

قاضی کے لیے یہ شرط مقرر کر دی ہے کہ وہ گواہوں کی نیک چلنی کے بارے میں پوشیدہ اور علانیہ تحقیق کرے جیسا کہ مجلہ میں وارد ہے کہ گواہوں کے چال چلن کی تصدیق اس طبقہ سے کی جائے گی جس سے وہ تعلق رکھتے ہیں۔ یعنی اگر گواہ طالب علم ہوں گے تو ان کے چال چلن کی تصدیق ان کے مدرسہ کے کسی مدرس اور وہاں کے دیگر معتبر لوگوں سے کی جائے گی اور اگر وہ تجارت پیشہ ہوں گے تو ان کے چال چلن کی تصدیق تاجروں سے کی جائے گی'' (دفعہ ۱۷۱۷) - اس سے بھی بڑھ کر یہ کہ مشائخ اسلام اور حکومت عثمانیہ[1] کے مفتیوں نے حکم دیا ہے کہ اگر ججوں کو گواہی کی صداقت میں شک ہو تو انہیں لازم ہے کہ بذات خود ان کے حالات کی تفتیش کریں اور سرٹیفکٹ کا اعتبار نہ کریں -

بعض مسلمان فقہاء نے دوسری رائے کو بھی اختیار کیا ہے جیسا کہ پہلے گزرا - چنانچہ بعض فقہاء نے تسلیم کیا ہے کہ چونکہ گواہی پر فیصلہ کر دینے کی پابندی خلاف قیاس ہے - لہذا یہ مناسب نہیں کہ گواہی کو فیصلہ کرنے کے لیے لازمی حجت قرار دیا جائے کیونکہ گواہی بھی ایک خبر ہے جس میں سچ اور جھوٹ دونوں کا احتمال ہے اور بعض فقہاء جیسے ابن القیم الجوزیہ کے نزدیک قاضی کا فرض ہے کہ کسی نہ کسی طریقہ سے معاملہ کی اصلیت معلوم کرے ، خواہ وہ ایک سچے گواہ کے ذریعہ ہی سے ہو - ان کی رائے میں گواہی تو حق و انصاف تک پہنچنے کا صرف ایک ذریعہ ہے اور حق کی حفاظت اور اسے بروے کار لانا ضروری ہے - اسی بنا پر ابن نجیم نے بھی کتاب الاشباہ میں کہا ہے کہ اگر قاضی کو کسی معاملہ میں شک ہو جائے تو وہ فیصلہ میں تاخیر کر سکتا ہے[2] اور یہ اصول جیسا کہ آپ دیکھتے ہیں ایک انصاف پسند قاضی کے لیے بڑا دانشمندانہ طریق کار ہے جس کے ذریعہ وہ بذات خود گواہی کو جانچ سکتا ہے ، جب وہ گواہی کے بارے میں بالکل مطمئن ہو جائے تو اس کے مطابق فیصلہ کرے اور اگر

---

[1] یہ حکم ۲۸ جمادی الاولی ۱۳۳۲ھ مطابق ۹ اپریل ۱۳۴۰ مالیہ اور ۱۹۱۴ء کو جاری ہوا اور جریدہ علمیہ شمارہ ۱ کے صفحہ ۳۶ پر مشتہر کیا گیا۔

[2] دیکھو اس تمام بحث کے لیے جو ہم نے کی جامع الفصولین (جلد ۱ صفحہ ۱۶) اور دیکھو درر الحکام شرح غرر الاحکام (جلد ۲ صفحہ ۳۷۱) اور دیکھو الاشباہ و النظائر لابن نجیم (صفحہ ۸۹) اور دیکھو الطرق الحکمیۃ میں موقع مذکور -

اسے گواہی میں شک و شبہ باقی رہے تو قبول نہ کرے تاکہ وہ اس بارے میں مطمئن ہو سکے کہ اس نے اپنا وہ فریضہ ادا کر دیا جو شرع اسلامی نے اس پر اس آیۃ کریمہ کی رو سے عائد کیا تھا: واذا حکمتم بین الناس ان تحکموا بالعدل[1] یعنی (اے مسلمانو!) جب تم لوگوں کے معاملات کا فیصلہ کیا کرو تو عدل و انصاف کے ساتھ کرو۔

متضاد گواہی

یہاں آخری سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ آیا مدعیٰ علیہ کو جائز ہے کہ مدعی کی گواہی کے مقابلہ میں شہادت نقیض پیش کرے؟ اس سوال کا جواب ذرا تفصیل طلب ہے۔ پس اگر مدعیٰ علیہ کے پاس اپنے بری الذمہ ہونے کا ایسا ثبوت موجود ہے جس کے ذریعہ وہ مدعی کے دعویٰ کی تردید کرسکتا ہے[2] تو جمہور فقہاء کے نزدیک بالاتفاق وہ شہادت نقیض پیش کر سکتا ہے لیکن اگر مدعیٰ علیہ کے پاس اس قسم کا ثبوت موجود نہ ہو تو بھی اسے گواہوں کی دیانت پر تنقید کرتے ہوئے ایسی گواہی پیش کرنے کا حق حاصل ہوگا جو مدعی کی گواہی کو کمزور کر دے[3]۔

اکثر قوانین جدیدہ اصول مذکور سے بھی آگے بڑھ گئے ہیں۔ چنانچہ ان کی رو سے مدعیٰ علیہ ہر حالت میں مدعی کی گواہی کے خلاف ثابت کرنے کے لیے ثبوت پیش کرسکتا ہے جیسے لبنان کی عدالتوں کے قانون اساسی میں مذکور ہے کہ "یہ ضروری نہیں کہ جج کے فیصلہ میں (جو گواہ گزرنے کے بعد کیا گیا ہو) اس امر کی اجازت بالصراحۃ دی گئی ہو کہ مدعیٰ علیہ مدعی کے خلاف گواہان نقیض پیش کرسکتا ہے کیونکہ ہر تحقیق کے بعد تحقیق نقیض کا جواز یقیناً باقی رہتا ہے" (دفعہ ۲۵۵)۔

---

[1] سورۃ-نساء (۴) ۵۸۔

[2] یہ فیصلہ قرضہ یا کسی چیز کو فروخت کرنے کے دعوے کی اختلافی صورت میں ہے۔ لیکن اگر یہ اختلاف استحقاق حق کے بارے میں ہو تو اس میں یہ اختلاف مذاہب کچھ تفصیل ہے۔ دیکھو بدایۃ المجتہد (جلد ۲ صفحہ ۳۹۱) اور دیکھو کتاب التاج و الاکلیل برائے مختصر سیدی خلیل للمواق (حاشیہ الحطاب جلد ۶ صفحہ ۲۱۳)۔

[3] دیکھو مجلہ کی دفعہ ۱۷۲۴ اور دیکھو حاشیۃ العدوی شرح الخرشی پر (جلد ۵ صفحہ ۱۰۹ کے حاشیہ پر)۔

اصول مذکور کی بنا پر یہ بھی ضروری نہیں کہ نیک چلنی کا سرٹیفکٹ طلب کیا جائے چونکہ مجلہ کی دفعہ ۱۷۱۶ کی رو سے نیک چلنی کی تصدیق ضروری ہے۔ اس لیے لبنان کے قانون مجریہ ۲۹ مئی ۱۹۲۹ء کی رو سے نیک چلنی کی تصدیق جج کی رائے پر موقوف ہے خواہ وہ اس کے لیے احکام جاری کرے یا نہ کرے ۔ حتیٰ کہ لبنان کی عدالتہاے دیوانی کے اصول اساسی میں تو تصدیق نیک چلنی کے طریقہ کو ترک ہی کر دیا گیا ہے اور جج کو اس بات سے بالکل روک دیا گیا ہے کہ وہ اس کے لیے احکام جاری کرے (دفعہ ۳۷۸ کا آخری فقرہ) ۔

بند چہارم

قسم

قسم لینا

ہم پہلے بتا چکے ہیں کہ دلائل شرعیہ تین ہیں: اقرار، گواہی اور قسم۔ اگر کسی نے اپنے حق کا دعویٰ دوسرے پر کیا اور مدعیٰ علیہ نے دعویٰ تسلیم نہ کیا، اس صورت میں اگر مدعی گواہی پیش نہ کر سکے تو اسے چاہیے کہ مدعیٰ علیہ سے قسم لے، ورنہ اس کا دعویٰ خارج کر دیا جائے گا اور اس کی دلیل رسول اللہ صلعم کی یہ روایت ہے کہ ایک مرتبہ آپ نے مدعی سے فرمایا کہ "ألک بینۃ؟" کیا تیرے پاس گواہ ہے؟ مدعی نے عرض کیا کہ "نہیں" اس پر آنحضرت صلعم نے فرمایا "لک الیمین" تجھے قسم لینے کا حق ہے اس نے عرض کیا کہ وہ بے دھڑک قسم کھا لیگا تو آنحضرت صلعم نے فرمایا "لیس لک الا ھذا شاھداک او یمینہ"[1] یعنی تیرے لیے صرف دو ہی صورتیں ہیں یا تو دو گواہ پیش کر یا مدعیٰ علیہ سے قسم لے۔

قسم صرف اللہ کی صحیح ہوگی بدلیل حدیث ذیل "من کان حالفاً فلا یحلف الا باللہ"[2] یعنی جو شخص قسم کھائے وہ صرف اللہ کی قسم کھائے۔ قسم صرف مقدمات مال میں رکھی گئی ہے، فوجداری مقدمات کے لیے نہیں ہے۔ ان دونوں قسم کے مقدمات کے علاوہ دیگر قسم کے مقدمات میں اختلاف ہے کہ ان میں قسم جائز ہے یا نہیں۔

جب مدعیٰ علیہ سے قسم لی جائے تو تین حال سے خالی نہیں یا تو وہ قسم کھا لے گا یا قسم کھانے سے انکار کرے گا اور یا وہ مدعی سے قسم لے گا۔

---

[1] دیکھو مبسوط جلد ۱۷ صفحہ ۳۰۔ اس حدیث کو امام بخاری نے روایت کیا ہے، دیکھو بخاری کی شرح عینی جلد ۱۳ صفحہ ۲۴۳ و ۲۴۸۔

[2] اس حدیث کو سیوطی نے نسائی سے نقل کیا ہے۔ درجامع الصغیر رقم ۸۹۶۶۔

اب ہم مختصر طور پر انھی کی وضاحت کریں گے[1]۔

مدعیٰ علیہ کی قسم

اگر مدعیٰ علیہ سے قسم لی جائے اور وہ قسم کھا لے کہ بری الذمہ ہے تو مدعی کا دعویٰ خارج کردیا جائے گا۔ اس مسئلہ میں کسی کا اختلاف نہیں۔ مگر ہاں اس مسئلہ میں اختلاف ہے کہ قسم کھانے کے بعد گواہی قبول ہوگی یا نہیں۔ یعنی جب مدعی مدعیٰ علیہ سے قسم لے چکے پھر اپنے دعوے پر گواہی پیش کردے تو وہ گواہی قبول ہوگی یا نہیں؟ اس مسئلہ میں تین قول ہیں۔ پہلا قول یہ ہے کہ قسم کمزور دلیل ہے جس سے کسی مقدمہ کا قطعی فیصلہ نہیں ہو سکتا، لہذا اس کے بعد بھی گواہی مقبول ہوگی، کیونکہ گواہی اصل ہے اور قسم اس کی قائم مقام۔ پس جب اصل موجود ہو تو قائم مقام کے ذریعہ فیصلہ نہیں کیا جاسکتا۔ یہی اصول عمر بن خطاب نے اختیار کیا تھا۔ چنانچہ آپ نے فرمایا کہ "الیمین الفاجرة احق ان ترد من البینة العادلة" یعنی سچی گواہی کی موجودگی میں جھوٹی قسم رد کردینے کے لائق ہے" اور قضاۃ سلف کے ایک فریق نے یہی مسلک اختیار کیا ہے۔ چنانچہ امام بخاری نے طاؤس ابراہیم اور شریح کی روایت بیان کی ہے کہ انھوں نے کہا کہ "سچی گواہی جھوٹی قسم سے زیادہ قابل قبول ہے" اور امام ابو حنیفہ، امام شافعی اور امام احمد بن حنبل کا بھی یہی مسلک ہے۔

لیکن مجلۃ الاحکام العدلیہ میں اس مسئلہ کے متعلق کوئی صریح حکم موجود نہیں۔ بلکہ اس نے بھی اس مسئلہ میں کتب حنفیہ کی طرف رجوع کیا ہے یعنی قول اول کی طرف جیسا کہ آپ اس کی مستند شروح میں پائیں گے[2]۔ مگر مسئلہ ھذا دو وجہ سے عملاً نادرالوجود ہے۔ اول اس لیے کہ

---

[1] دیکھو اس مسئلہ میں مبسوط سرخسی کی (جلد ۱۶ صفحہ ۱۱۹ و جلد ۱۷ صفحہ ۲۹) اور بدائع (جلد ۶ صفحہ ۲۲۹ اور اس کے بعد) اور کتاب الام (جلد ۷ صفحہ ۳۴ اور اس کے بعد صفحہ ۱۴۰) اور مدونۃ الکبریٰ (جلد ۱۳ صفحہ ۲۴) اور المحلی (جلد ۹ صفحہ ۳۷۱ اور اس کے بعد) اور شرح بخاری عینی (جلد ۱۳ صفحہ ۲۵۷) اور وجیز للغزالی (جلد ۲ صفحہ ۲۶۵) اور مغنی (جلد ۱۲ صفحہ ۱۲۴ اور اس کے بعد) اور اعلا الموقعین (جلد ۳ صفحہ ۳۳۴) اور بدایۃ المجتہد (جلد ۲ صفحہ ۳۸۶ اور اس کے بعد) اور الطرق الحکمیۃ صفحہ ۲۱۷ اور اس کے بعد)۔

[2] دیکھو شرح علی حیدر ضمن دفعہ ۱۸۴۲۔

امام اعظم کی رائے مختار کی رو سے یہ صورت اسی وقت ممکن ہے جب مدعی گواہی پیش کرنے سے قاصر ہو[1] - دوسرے اس لیے کہ مجلہ میں اس امر کی تصریح کی گئی ہے کہ اگر مدعی کہدے کہ اس کے پاس کوئی گواہ نہیں اور پھر گواہ پیش کرنا چاہے یا کہے کہ اس کے پاس صرف ایک گواہ ہے ، پھر کہے کہ دوسرا گواہ بھی ہے - اس صورت میں اس کا قول قابل قبول نہ ہو گا[2] -

دوسرا قول امام مالک کا ہے کیونکہ انھوں نے مدعی کے لیے یہ جائز قرار دیا ہے کہ وہ مدعیٰ علیہ سے قسم لینے کے بعد اپنے دعویٰ کی صداقت کے لیے گواہ پیش کرے مگر شرط یہ ہے کہ قسم لینے سے پہلے مدعی کو گواہ کا علم نہ ہو- لیکن اگر وہ گواہ کا علم رکھتے ہوئے پہلے مدعیٰ علیہ سے قسم لے پھر گواہ پیش کرنا چاہے تو وہ گواہی قبول نہ کی جائے گی کیونکہ قسم لینے کے بعد مدعی کو گواہ پیش کرنے کا اختیار نہ ہوگا - بعض اصحاب شافعی کا بھی یہی قول ہے جیسے امام غزالی وغیرہ -

تیسرے قول کی رو سے متنازع فیہ معاملہ کے لیے قسم فیصلہ کن چیز ہوگی اور اس کے بعد مدعی کی گواہی کی سماعت جائز نہ ہوگی - ایک تو اس لیے کہ مدعی کا قسم لینا اس کے باقی حق کو ختم کر دے گا - پس گواہی کا حق ختم ہو جانے کے بعد گواہی قابل قبول نہ ہوگی - دوسرے اس لیے کہ جس طرح گواہی پیش کرنے کے بعد مدعی کو سچا سمجھا

---

[1] یہی ھائی کورٹ عثمانیہ کا فیصلہ ہے رقم ٦٦٦ مجریہ ۱۲ مئی ۱۹۱۰ دیکھو ترکی کا جریدۃ عدلیۃ شمارہ ۱۳ صفحہ ۵۲۹ - امام ابو یوسف اس کے خلاف ہیں کیونکہ ان کے نزدیک مدعی گواہ رکھتے ہوئے بھی مدعیٰ علیہ سے قسم لے سکتا ہے لیکن امام محمد کی روایت کے بارے میں خصاف کی روایت تو یہ ہے کہ وہ ابو یوسف کی رائے سے متفق ہیں اور طحاوی کی روایت کے مطابق وہ امام اعظم کی رائے سے متفق ہیں - اس تحقیق کے لیے دیکھو نتائج الافکار - تکملۃ ھدایت کی شرح فتح القدیر کا ، جلد ٦ صفحہ ۱۵۳—۱۵۵ -

[2] دفعہ ۱۷۵۳ - یہ اصول امام محمد کی رائے کے موافق ہے اور امام اعظم کی رائے کے خلاف ہے جیسا کہ اسی دفعہ کی تشریح میں علی حیدر نے فتاوی ولوالجیہ وغیرہ سے نقل کیا ہے - اسی طرح حکومت عثمانیہ کی عدالتہائے حقوق کے قانون اساسی کی دفعہ ۸۳ و ۸۵ کی رو سے یہ ضروری ہے کہ مدعی اپنے گواہوں کے نام بتائے اور انہیں حاضر کرے -

جاتا ہے اور انکار کرنے والے کی قسم نظر انداز کر دی جاتی ہے اسی طرح قسم کھانے کے بعد مدعیٰ علیہ کو سچا سمجھا جائے گا اور اس کے بعد مدعی کی طرف سے گواہی معتبر نہ ہوگی ۔ مذہب ظاہری کے مقلدین اور ابن ابی لیلیٰ اور ابو عبید وغیرہم بھی اسی رائے کے قائل ہیں ۔

یہی آخری نظریہ قوانین جدیدہ میں اختیار کیا گیا ہے ۔ چنانچہ فرانس کے قانون دیوانی کی دفعہ ۱۳۶۳ میں موجود ہے کہ قسم اس لیے فیصلہ کن چیز شمار ہوتی ہے کہ تنازعات ختم ہوں اور مقدمات کے لیے کوئی حد مقرر ہو جائے کہ وہ زیادہ طولانی نہ ہو جائیں ۔ فرانس کے اکثر ارباب عدالت اور ماہرین قانون نے وضاحت کرتے ہوئے کہا ہے کہ قسم ایک قسم کا عدالتی معاہدہ ہے جو مصالحت کے مشابہ ہے اور دونوں فریق اس سے اور اس کے نتیجہ سے وابستہ ہیں ۔[1]

اور اسی طرح لبنان کی عدالتہاے دیوانی کے قانون اساسی کی (دفعہ ۳۴۰) میں مذکور ہے کہ جب مدعیٰ علیہ قسم کھا لے تو مدعی کو یہ حق حاصل نہ ہوگا کہ مدعیٰ علیہ کی قسم کو جھوٹا ثابت کرنے کے لیے دلیل پیش کرے ۔ علاوہ بریں حسب قرارداد عدالتی اگر قسم کا جھوٹا ہونا ثابت ہو جائے تو گھاٹے میں رہنے والے فریق کو حق حاصل ہوگا کہ وہ ہرجانہ طلب کرے ۔[2]

مدعیٰ علیہ کے انکار پر مدعی سے قسم لی جائے گی

ہم نے اوپر جو کچھ بیان کیا وہ اس صورت میں ہے جب مدعیٰ علیہ قسم کھا لے لیکن جب وہ قسم نہ کھائے یا قسم کھانے سے انکار کر دے تو آیا اس کے محض انکار پر اس کے خلاف فیصلہ کیا جائے گا یا مدعی سے قسم لی جائے گی ؟ اس مسئلہ میں بھی مختلف مذاہب ہیں ۔

---

[1] بعض ناقدین نے اس تفسیر پر تنقید کی ہے دیکھو کتاب اصول المحاکمات المدینہ (Traite theorique et pratique de procedure civile) تالیف گلاسون و تیسیہ اور موریل طبع سوم جلد ۲، رقم ۶۹۶ اور جلد ۳، رقم ۷۳۶ ۔

[2] یہ فرانسیسی عدالت کے فیصلہ کے خلاف ہے کیونکہ اس کی رو سے گھاٹے میں رہنے والا ہرجانہ کا دعویٰ دائر نہیں کر سکتا ۔ دیکھو فیصلہ عدالت Rethel مجریہ ۲۵ جنوری ۱۹۰۵ء (D.۱۹۰۵.۲.۳۰۹)

مذہب حنفیہ اور امام احمد بن حنبل کی ایک روایت کی رو سے قسم سے انکار کرنا اقرار کے مرادف ہے۔ پس اگر مدعیٰ علیہ قسم سے انکار کر دے گا تو گویا اس نے مدعی کے حق کا اقرار کر لیا کیونکہ اگر وہ سچا ہوتا تو قسم سے انکار نہ کرتا اور انکار دونوں طرح ہو سکتا ہے، صراحتاً ہو یا خاموشی کے ذریعہ جو انکار کی دلیل ہے۔

قول اول کی رو سے مدعی سے قسم نہیں لی جائے گی یعنی مدعی سے اپنے دعویٰ میں سچا ہونے پر نہ تو مدعیٰ علیہ کی خواہش پر قسم لی جائے گی اور نہ بلا طلب۔ یہی اصول مجامع کے قواعد کلیہ میں اختیار کیا گیا ہے[1] کہ ''قسم ہمیشہ انکار پر لازم آتی ہے'' اور اس کی دلیل یہ حدیث شریف ہے ''البینۃ علی المدعی والیمین علی من انکر'' جیسا کہ پہلے گزرا۔ پس یہ حدیث مطلق ہے اور اس میں کوئی ایسا حکم نہیں ہے جس سے یہ ثابت ہو کہ مدعی سے قسم لی جائے گی۔ یہی حکم مجلۃ الاحکام العدلیۃ نے اختیار کیا ہے (دفعہ ۱۸۲۰)۔

مگر باقی ائمہ کے نزدیک اور امام احمد بن حنبل کی دوسری روایت کی رو سے مدعیٰ علیہ کا قسم کھانے سے صرف انکار کر دینا اس بات کے لیے کافی نہیں کہ اس کے خلاف فیصلہ کر دیا جائے کیونکہ یہ ایک کمزور دلیل ہے لہذا اس کی تقویت کے لیے مدعیٰ علیہ کے بلا طلب مدعی سے اس بات پر قسم لینا ضروری ہے کہ وہ اپنے دعویٰ میں سچا ہے۔ پس اگر وہ قسم کھا لے گا تو اس کے حق میں فیصلہ کیا جائے گا ورنہ دعویٰ خارج کر دیا جائے گا۔ اس مسئلہ کا استدلال یہ ہے کہ جو حدیث ہم نے بیان کی کہ ''الیمین علی المدعی علیہ'' اس میں مدعیٰ علیہ کے قسم کھانے سے انکار کا ذکر نہیں ہے۔ نیز رسول اللہ صلعم سے ایک روایت ہے کہ آپ نے مدعی سے قسم لینے کا فیصلہ فرمایا۔[2] امام مالک نے اس قول کو مقدمات مال کے ساتھ مخصوص کیا ہے اور امام شافعی نے تمام مقدمات کے لیے فرمایا ہے مگر امام شافعی کے بعض مقلدین نے مثلاً امام غزالی نے مدعی سے قسم لینے کو اس وقت ناجائز قرار دیا ہے جب مدعی بادشاہ ہو[3] اور شیعہ امامیہ کا

---

[1] دیکھو منافع صفحہ ۳۳۵۔

[2] اس حدیث کو دار قطنی نے روایت کیا ہے دیکھو مغنی جلد ۱۲، صفحہ ۱۲۴۔

[3] دیکھو وجیز جلد ۲، صفحہ ۲۶۶۔

مسلک بھی یہی ہے کہ مدعی سے قسم لی جائے۔[1]

آخر میں یہ معلوم ہونا چاہیے کہ مذہب ظاہری کے مقلدین اور ابن ابی لیلیٰ کے نزدیک کہ قسم کھانے سے انکار کی صورت میں بالکل کوئی فیصلہ نہ کیا جائے گا اور نہ سوائے بعض صورتوں کے مدعی سے قسم لی جائے گی۔ ان حضرات کے نزدیک جب مدعی کے پاس گواہ نہ ہوں اور مدعیٰ علیہ قسم کھانے سے انکار کر دے تو اسے قسم کھانے پر مجبور کیا جائے گا، خواہ وہ چاہے یا نہ چاہے۔ بالفاظ دیگر مدعیٰ علیہ کے لیے دو ہی صورتیں ہیں یا تو وہ مدعی کے حق کا اقرار کرے اور یا اس کی تردید کرتے ہوئے اپنے بری الذمہ ہونے پر قسم کھائے۔

اکثر قوانین جدیدہ نے جنھوں نے قسم جائز قرار دی ہے درمیانی رائے اختیار کی ہے ادھر تو ان کی رو سے مذہب حنفی کی طرح مدعیٰ علیہ کے قسم کھانے سے انکار کی صورت میں اس کے خلاف فیصلہ کیا جائے گا اور ادھر باقی مذاہب اسلامیہ کی طرح مدعیٰ علیہ کو حق حاصل ہوگا کہ وہ مدعی سے قسم لے۔ چنانچہ اس درمیانی زاویہ نگاہ سے اگر مدعی مطلوبہ قسم کھا لے کہ وہ اپنے دعویٰ میں سچا ہے تو اس کے حق میں فیصلہ کیا جائے گا اور اگر وہ قسم کھانے سے انکار کر دے تو اس کا دعویٰ خارج کر دیا جائے گا اور یہی مفہوم لبنان کی عدالتہائے دیوانی کے قانون اساسی میں بیان کیا گیا ہے کہ ”فریقین میں سے جس سے قسم کھانے کا مطالبہ کیا جائے، اگر وہ خود قسم کھانے یا اپنے فریق مخالف سے قسم لینے سے باز رہے یا ان میں سے کوئی فریق دوسرے فریق کے مطالبہ پر قسم نہ کھائے تو وہ اپنے مقصد میں ناکام سمجھا جائے گا (دفعہ ۲۳۲)۔

قسم کا استعمال

قسم مقدمات کا فیصلہ کرنے یا اثبات حق کا سب سے پرانا طریقہ ہے جس کی بنیاد اس نظریہ پر ہے کہ قسم قسم کھانے والے کے لیے ایک مذہبی تنبیہ ہے جس کے ذریعہ اسے خدا یاد دلایا جاتا ہے جس نے سیدھے راستہ پر چلنے کا حکم دیا ہے۔ اس تنبیہ کا مقصد یہ ہوتا ہے کہ قسم کھانے والا خدا سے ڈر کر سچ کہے اور جھوٹ سے احتراز کرے۔

---

[1] دیکھو شرائع الاسلام للحلی صفحہ ۳۰۱۔

باوجود اس کے عدالتی تجربہ سے معلوم ہوتا ہے کہ قسم ایک کمزور دلیل ہے اور اس سے صرف مجبوری کے وقت ہی کام لیا جاتا ہے نیز یہ کہ جس سے قسم لی جائے وہ بلا تأمل فوراً قسم کھا لیتا ہے الا ماشاء اللہ۔ انسان کے بنائے ہوئے بعض قوانین میں قسم کا طریقہ رائج نہیں، اگرچہ اکثر بلاد لاتینیہ میں قسم کا رواج ہے مگر وہ ایسی فیصلہ کن دلیل نہیں سمجھی جاتی جیسی کہ ہم نے دوسرے قوانین میں بیان کی ہے جیسے انگریزی قانون اور اس جیسے دیگر قوانین۔

قسم کا استعمال ان ملکوں میں بھی جہاں وہ بحیثیت حجت تسلیم کی جاتی ہے پہلے کی نسبت بہت کم ہوگیا ہے جیسے حکومت عثمانیہ کی عدالتوں کے قانون اساسی میں یہ اصول تھا کہ جو شخص اپنا دعویٰ ثابت کرنے کی قدرت نہ رکھتا ہو اس سے دریافت کیا جائے کہ آیا وہ اپنے فریق مخالف سے قسم لینی چاہتا ہے۔ یعنی قاضی کا فرض تھا کہ جب وہ مدعی کو اثبات دعویٰ سے قاصر پائے تو اسے آگاہ کر دے کہ اسے قسم لینے کا حق ہے (دفعہ ۹۲)۔ لیکن آج کل لبنان کی عدالتہاے دیوانی کے قانون اساسی کی رو سے مدعی کو اس کے حق سے آگاہ کرنا قاضی پر واجب نہیں۔

حاکم کی طرف سے قسم کی تحریک

اب تک اس امر کی وضاحت کی گئی ہے کہ مدعی مدعیٰ علیہ سے قسم کا مطالبہ کر سکتا ہے۔ لیکن اس امر کی وضاحت نہیں ہوئی کہ آیا حاکم کمزور فریقین میں سے کسی سے از خود قسم لینے کا مطالبہ کر سکتا ہے یا نہیں؟ اس سوال کا جواب تفصیل طلب ہے۔

بعض قوانین جدیدہ نے قسم کو تو تسلیم کیا ہے مگر وہ اسے قسم تکمیلی کے نام سے موسوم کرتے ہیں تاکہ اس قسم اور قسم حاسمہ (فیصلہ کن قسم) میں فرق رہے جس کا ذکر ابھی گزرا۔ چنانچہ جدید قوانین کی رو سے جج خود اپنی مرضی سے جس فریق کے ثبوت میں کمی پائے اسے قسم کھانے پر مجبور کر سکتا ہے جب کہ مدعی یا مدعیٰ علیہ کا بیان نہ تو پایہ ثبوت کو پہنچا ہو اور نہ بالکل بے ثبوت ہی ہو۔[1] بالفاظ دیگر جب فریقین میں سے

[1] دیکھو لبنان کی عدالتہاے دیوانی کے اصول اساسی کی (دفعات ۲۲۸ و ۲۳۷ اور ان کے بعد)۔

کسی کا قول پوری طرح ثابت نہ ہو سکے تو جج کو یہ حق ہوگا کہ تکمیل کے لیے اس سے قسم لے ۔

یہ قسم ویسی ہی ہے جیسی شرع اسلامی میں مدعی سے اس وقت لی جاتی ہے جب اس کے دعوے پر صرف ایک گواہ ہو اور ان مذاہب اسلامیہ کے نزدیک ایک گواہ کی موجودگی میں مدعی سے قسم لے کر فیصلہ کرنا جائز ہے مگر مذہب حنفی اور مجلہ کی رو سے اس طرح کا فیصلہ جائز نہیں ۔

مجلہ کا اصل قاعدہ یہ ہے کہ قسم صرف فریق مخالف کے مطالبہ پر لی جاتی ہے ۔ لیکن چار صورتوں میں حاکم خود اپنی طرف سے قسم کی تحریک کر سکتا ہے ایک اس وقت جب کوئی شخص حق ترکہ کا دعویٰ کرے اور اسے ثابت بھی کر دے تو حاکم اس سے حسب ذیل امور پر قسم لے گا کہ اس نے اپنا حق میت کے ترکہ میں سے خود یا کسی ذریعہ سے نہ تو حاصل کیا ہے نہ اسے معاف کیا ہے نہ کسی کی تحویل میں دیا ہے نہ کسی کے واجبات ادا کرنے میں صرف کیا ہے اور نہ یہ حق متوفی کی طرف سے کہیں رہن رکھا ہؤا ہے ۔ ایسی قسم کو یمین الاستظہار کہتے ہیں ۔ دوسری جب کوئی شخص مال کا حقدار ہو اور اپنا حق ثابت بھی کر دے تو حاکم اس سے یہ قسم لے گا کہ اس نے یہ مال نہ تو فروخت کیا ہے، نہ کسی کو ہبہ کیا ہے اور نہ کسی طرح اپنی ملکیت سے خارج کیا ہے ۔ تیسری جب خریدار خریدی ہوئی چیز کو عیب کی وجہ سے واپس کرنا چاہے تو حاکم اس سے یہ قسم لے گا کہ اس نے یا تو اپنے قول سے اس عیب پر اپنی نارضامندی کا اظہار کر دیا تھا یا بطور ملکیت اسے استعمال نہ کر کے عملاً اپنی نارضامندی کا اظہار کر دیا تھا ۔ چوتھی جب حاکم حق شفعہ کا فیصلہ کرے تو وہ صاحب حق شفعہ سے یہ قسم لے گا کہ اس نے اپنا حق شفعہ کسی طریقہ سے بھی ختم نہیں کیا ہے'' (دفعہ ۱۷۴۶) ۔

پہلی یعنی قسم استظہار کی صورت میں تمام ائمہ حنفیہ متفق ہیں اور باقی تین صورتوں کے صرف امام ابو یوسف قائل ہیں اور طرفین (امام اعظم و محمد بن حسن) قائل نہیں ۔ امام ابو یوسف نے ان میں ایک اور صورت کا اضافہ کیا ہے وہ یہ کہ جب عورت اپنے لاپتہ شوہر پر نان نفقہ کا دعویٰ کرے

تو اس سے اس بات پر قسم لی جائے گی کہ اس کے شوہر نے نہ تو اس کے لیے کچھ باقی چھوڑا ہے اور نہ نان نفقہ دیا ہے۔[1]

آخر میں یہ معلوم ہونا چاہیے کہ مجلہ میں ایسی صورتیں بھی بیان کی گئی ہیں جن میں حاکم دونوں فریق سے قسم لیتا ہے اور جن کو احوال التحالف کہتے ہیں مگر یہاں ان کی تشریح کی گنجائش نہیں۔[2]

---

[1] دیکھو فتاویٰ بزازیہ یا جامع الوجیز لا بن بزاز مع حاشیہ ہندیہ جلد ۵، صفحہ ۱۶۸-۱۶۹ -

[2] دیکھو مجلہ کی دفعہ ۱۷۷۸ اور اس کے بعد۔

بند پنجم

شہادت کے دیگر مسائل

تحریری گواہی

موجودہ زمانے میں تحریری گواہی جو دستاویزات وغیرہ میں ہوتی ہے اثبات دعویٰ کے اہم اور قوی تر طریقوں میں شمار ہوتی ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ زمانہ قدیم کی نسبت آج کل لکھنا بہت عام اور سہل ہو گیا ہے، حتیٰ کہ قوانین جدیدہ مثلاً قانون عثمانی اور قانون لبنانی کی رو سے اہم مقدمات دیوانی میں تحریری ثبوت ضروری ہے اور ایسے مقدمات میں سوائے مخصوص حالات کے زبانی گواہی بالکل قبول نہیں کی جاتی۔

مگر زمانہ قدیم میں یہ حال نہ تھا۔ چنانچہ فرانس کے قرون وسطیٰ کے قانون میں یہ موجود ہے کہ زبانی گواہی تحریری ثبوت سے زیادہ بہتر ہے۔[1] اسی طرح شرع اسلامی میں زبانی گواہی اس لیے زیادہ مروج تھی کہ اس زمانہ میں آج کل کی نسبت لکھنے کا رواج بہت کم تھا اور لوگ دستاویز لکھنا نہ جانتے تھے، سوائے میعادی قرضہ کے کہ جس کا حکم اس آیۃ کریمہ میں دیا گیا ہے "اذا تداینتم بدین الیٰ اجل مسمی فاکتبوہ ولیکتب بینکم کاتب بالعدل" یعنی اے مسلمانو! جب تم مقررہ میعاد کے لیے قرضہ کا لین دین کرو تو اسے لکھ لیا کرو اور لکھنے والے کو چاہیے کہ بالکل صحیح صحیح لکھے۔ جمہور فقہاء نے کہا ہے کہ اس آیۃ کریمہ میں تحریری گواہی کا حکم اس لیے ہے کہ ایسی گواہی مستحب ہے نہ کہ واجب۔[3]

---

[1] دیکھو کتاب کولان و کابیتان، فرانس کا قانون دیوانی مطبوعہ پیرس ۱۹۴۷ء (جلد ۲، صفحہ ۲۲۱)

[2] سورۃ بقرۃ (۲) ۲۸۲۔

[3] دیکھو تفسیر فخرالدین رازی میں آیۃ مذکورہ کی تفسیر (جلد ۲، صفحہ ۳۶۴)۔

اسی بنا پر فقہ اسلامی کی کتابوں میں تحریری گواہی کو ایسی اہمیت حاصل نہیں جیسی کہ زبانی گواہی کو حاصل ہے۔ اس کے علاوہ تحریری گواہی کے شرائط قبولیت میں بہت اختلاف ہے۔ بہر حال فقہاء کے نزدیک تحریری گواہی اصولی طور پر اساسی دلائل شرعیہ میں شمار نہیں کی جاتی، بلکہ اس کا ذکر یا تو باب اقرار بالکتابہ کے ضمن میں کیا گیا ہے یا باب شہادۃ علی خط المقر کے ضمن میں ہے۔[1]

چونکہ یہاں اس مسئلہ کے اختلافات کو بوضاحت بیان کرنے کی گنجائش نہیں، اس لیے ہم اس کے متعلق مختصر طور پر صرف وہ مضمون بیان کریں گے جو مجلۃ الاحکام العدلیہ میں ہے۔

مذہب حنفی کا یہ اصول ہے کہ چونکہ خط ایک دوسرے سے مشابہ ہوتا ہے لہذا نہ تو اس پر اعتماد کیا جا سکتا ہے اور نہ اس کی بنیاد پر کوئی فیصلہ ہو سکتا ہے یا جیسا کہ فتاویٰ خیریہ کے مؤلف نے کہا ہے کہ ”خط شرعی حیثیت سے دلیل نہیں بن سکتا اور حجت شرعی صرف تین ہیں: زبانی گواہی، اقرار اور انکار۔ شرع اسلامی محمد صلعم کی شریعت ہے جو اولاد عدنان کے سردار ہیں۔ شرع اسلامی کاغذی نقوش نہیں خواہ وہ کسی قسم کے ہوں کیونکہ اعتبار اس کا ہے جو واقعہ موجود ہو نہ اس تحریر کا جس میں وہ واقعہ لکھا ہؤا ہے تاوقتیکہ شارع نے خود اس کی صراحت نہ کر دی ہو۔ تحریر کا کسی فاضل امام نے اعتبار نہیں کیا تاوقتیکہ اس کے لیے نص قطعی کی سند موجود نہ ہو۔[2]

لیکن جب کار و بار دستاویزات کے ذریعہ ہونے لگے اور لوگ ان پر اعتماد کرنے کے عادی ہو گئے تو علماء متاخرین نے بطور استحسان تحریری ثبوت قبول کرنے اور اس کے ذریعہ معاملات طے کرنے کو جائز قرار دیا۔[3]

---

[1] دیکھو المبسوط (جلد ۱۸، صفحہ ۱۷۲ اور اس کے بعد) اور دیکھو سیدی خلیل کی شرح مواہب الجلیل للحطاب (جلد ۶، صفحہ ۱۸۷ اور اس کے بعد) اور دیکھو تبصرۃ الحکام لا بن فرحون (جلد ۱، صفحہ ۲۹۴)۔

[2] دیکھو فتاویٰ خیریۃ، دارالسعادۃ مطبوعہ ۱۳۱۱ھ (جلد ۲، صفحہ ۶۷)۔

[3] دیکھو مبسوط میں موقع مذکور اور دیکھو اشباہ لا بن نجیم (صفحہ ۸۶) اور دیکھو رسالۃ نشر العرف لا بن عابدین (صفحہ ۴۱-۴۲) اور دیکھو منافع (صفحہ ۳۲۹)۔

اسی اصول کو مجلۃ الاحکام العدلیہ نے اختیار کرتے ہوئے قرضہ کی اور تجارتی کار و بار کی دستاویزات کے ذریعہ اثبات دعویٰ کو جائز قرار دیا ہے، بشرطیکہ ان کے جعلی ہونے کا شبہ نہ ہو اور تحریری دستاویزات کا اعتبار کرتے ہوئے یہ اصول بیان کیا کہ کہ "تحریری اقرار بھی ایسا ہی ہے جیسا زبانی اقرار۔" اسی طرح سرکاری دستاویزات کے مطابق عمل درآمد کیا جائے گا۔ بشرطیکہ وہ جعل و فریب سے محفوظ ہوں جیسے شاہی اجازت نامے، تمسکات اور عدالتوں کے رجسٹر وغیرہ۔[1]

یقینی قرینہ

آخر میں یہ بتا دینا بھی ضروری معلوم ہوتا ہے کہ علاوہ دلائل شرعیہ کے یعنی اقرار گواہی اور قسم کے جن کا ہم نے اوپر ذکر کیا، قرینہ قاطعہ بھی فیصلہ کرنے کا ایک ذریعہ ہیں۔ مجلہ نے بھی اسے اختیار کیا ہے اور قرینہ کی یہ تعریف کی ہے کہ ایسی علامت جس کے ذریعہ کسی معاملہ کا یقین حاصل ہو جائے۔ مثلاً جب کوئی شخص سہما ہؤا سا کسی خالی گھر سے اس حالت میں نکلے کہ اس کے ہاتھ میں خون آلودہ چھری ہو اور اس گھر کے اندر ایک شخص تازہ مرا ہؤا پایا جائے تو یہ باور کیا جائے گا کہ وہی اس مقتول کا قاتل ہے اور ایسے بے بنیاد اور وہمی شبہات کا کچھ خیال نہ کیا جائے گا کہ شاید مقتول نے خود کشی کی ہو (دفعہ ۱۷۴۰ و ۱۷۴۱)۔

مثال مذکور جسے علامہ ابوالیسر محمد بن الغرس نے الفواکہ البدریہ میں بیان کیا ہے اسی وقت کام دے سکتی ہے جب جج کو اور ذرائع سے بھی معلوم ہوجائے کہ در اصل واقعہ یہی ہے جس کی علامتیں پائی جاتی ہیں اور اس کا ثبوت یقیناً مقدمہ کے تفصیلی حالات پر منحصر ہے۔ کیونکہ ممکن ہے کہ وہ خوفزدہ شخص مقتول کا کوئی عزیز ہو، جو مقتول کی چیخ سنکر قتل کے بعد فوراً مقتول کے پاس آگیا ہو اور چھری زمین سے اٹھا فریاد کرنے نکلا ہو یا وہ قاتل کو تلاش کر رہا ہو تاکہ اسی چھری سے اس سے انتقام لے یا کسی دیگر معقول وجہ سے اس نے ایسا کیا ہو۔ پس اس حالت میں بلاشک کیے اس شخص کو قاتل سمجھنا صحیح نہ ہوگا۔

---

[1] دیکھو اس کی تفصیل دفعات ۱۶۰۶-۱۶۱۲ و ۱۷۳۶-۱۷۳۹۔

اسی طرح فقہاء حنفیہ نے آثار و قرائن کے ذریعہ فیصلہ کرنے کو بہت سے مقامات پر بیان کیا ہے ۔ مثلاً جب ایسی کشتی کی ملکیت کے بارے میں دو شخصوں کا اختلاف ہو جس میں آٹا بھرا ہؤا ہے اور ان میں سے ایک تاجر ہو اور دوسرا ملاح اور گواہ دونوں میں سے ایک کے پاس بھی نہ ہوں اس صورت میں فیصلہ یہ ہوگا کہ آٹا تاجر کی ملکیت قراد پائے گا اور کشتی ملاح کی ملکیت قرار پائے گی ۔

اس قسم کے آثار و قرائن کا انحصار جج کے اندازہ ، واقعات حال اور عرف عام پر ہے ۔ اسی وجہ سے ان آثار کا نام " قرائن الاحوال العرفیۃ " یعنی حالات کے عام قرائن رکھا گیا ہے ، ایسے قرائن آجکل فوجداری مقدمات میں تو اس حیثیت سے مقبول ہیں کہ وہ جج کی طمانیت خاطر اور اس کی وجدانی قوتوں کو بیدار کرنے کا ذریعہ ہیں ، لیکن مقدمات دیوانی میں ایسے قرائن اس وقت تک مقبول نہیں جب تک کہ ان کا تعین نہ ہو جائے ۔ چنانچہ لبنان کی عدالتہاے دیوانی کے قانون اساسی کی رو سے ایسے قرائن غیر قانونی قرار دئے گیے ہیں اور ان کی تعریف یوں کی گئی ہے کہ قرائن ان علامات کو کہتے ہیں جنہیں جج کسی مشہور واقعہ میں دیکھ کر ان کے مطابق کسی غیر مشہور واقعہ کا فیصلہ کرتا ہے اور ان سے جج کی عقل و فراست کو جلا حاصل ہوتی ہے ۔ اس قسم کے قرائن صرف انھی حالات میں قابل قبول ہوتے ہیں جن میں قانون کی رو سے زبانی گواہی کی اجازت ہو ۔ نیز قرائن اہم و صریح ہوں اور آپس میں ایک دوسرے کے موافق ہوں (دفعہ ۳۰۲ و ۳۱۰) ۔

دوسری قسم قانونی قرائن کی ہے ۔ وہ ایسے علامات کہلاتے ہیں جنہیں شارع کسی مشہور واقعہ میں دیکھ کر ان کے مطابق کسی غیر مشہور واقعہ کا فیصلہ کرتا ہے ۔ قانون لبنانی میں ایسے قرائن کی مثال جائیداد منقولہ کا قبضہ ہے ، جب کہ نیک نیتی اور ایمانداری کے ساتھ ہو اور علانیہ ہو جس میں شک و شبہ کی گنجائش باقی نہ رہے ۔ ایسا قبضہ ملکیت کی علامت شمار ہوگا اور اس قرینہ کے خلاف کوئی گواہی قبول نہ ہوگی[1] ۔

---

[1] دیکھو قانون اصول المحاکمات المدنیۃ کی دفعہ ۳۰۷ اور ایسا ہی فرانس کا یہ مشہور قانون ہے کہ جائیداد منقولہ پر قبضہ بھی ملکیت کا ایک ثبوت ہے (en fait de meubles, possession vaut titre) ۔

فقہ اسلامی میں قانونی قرائن کی کئی مثالیں بیان کی گئی ہیں ، جن میں سے بعض استصحاب حال کے بیان میں گزر چکی ہیں ۔ نیز قانونی قرینہ کی ایک مثال یہ ہے کہ حدیث " الولد للفراش " پر عمل کرتے ہوئے چند شرائط قانونی کے ساتھ بچہ شوہر کا ہوگا۔[1]

تناقض

قواعد کلیہ میں ایک ایسا قانون بھی ہے جس کا تعلق ثبوت بہم پہنچانے کے اس مرحلہ سے ہے جب دوران مقدمہ میں کہیں اختلاف پیدا ہوجائے اور اختلاف کی دو صورتیں ہیں ۔ ایک یہ کہ گواہوں کے بیان میں اختلاف ہو۔ دوسری یہ کہ مدعی کے بیان میں اختلاف ہو ۔ ہم ان میں سے ہر ایک کو مختصر طور پر بیان کریں گے ۔

تناقض کی پہلی صورت——تناقض گواہان

اس قسم کا اختلاف اس وقت ہوتا ہے جب گواہ اپنی گواہی سے پھر جائیں ۔ اس اختلاف کے متعلق مجلہ میں مذکور ہے کہ ایسی حالت میں گواہی حجت نہیں ہو سکتی ، لیکن اس سے حاکم کے فیصلہ میں کوئی خلل واقع نہ ہو گا ۔ مثلاً اگر گواہان اپنی گواہی سے پھر جائیں تو ان کی گواہی آئندہ بحیثیت حجت شرعی باقی نہ رہے گی ۔ لیکن اگر جج ان گواہوں کی سابقہ گواہی پر فیصلہ کر چکا ہے تو وہ بدستور باقی رہے گا اور گواہ اس فیصلہ کے تاوان کے ذمہ دار ٹھہریں گے (دفعہ ۸۰) ۔

اس کی تفصیل یہ ہے "کہ جب گواہ گواہی دینے کے بعد فیصلہ سے پہلے جج کے رو برو اپنی گواہی سے پھر جائیں تو ان کی گواہی کالعدم سمجھی جائے گی اور انہیں سزا ملیگی (دفعہ ۱۷۲۸) اس صورت میں تو جمہور فقہاء کا اتفاق ہے ۔ لیکن جب گواہ جج کے روبرو اپنی گواہی سے اس وقت پھریں جب وہ فیصلہ کر چکا ہو تو جج کا فیصلہ باقی رہے گا اور گواہوں کو فیصلہ کا ہر جانہ ادا کرنا پڑے گا " (دفعہ ۱۷۲۹) ۔

---

[1] بقیہ حدیث یہ ہے " و للعاہر الحجر " زانی کے لیے پتھر ہے ۔ یہ حدیث تمام معتبر کتابوں میں موجود ہے ۔ دیکھو صحیح بخاری کی شرح عینی (جلد ۲۲ صفحہ ۲۴۹) اور دیکھو صحیح مسلم (جلد ۴ صفحہ ۱۷۱) ۔

اسی سلسلہ میں ایک روایت بیان کی گئی ہے کہ علی بن ابی طالب کے سامنے دو شخصوں نے کسی کے خلاف چوری کی گواہی دی جس پر چور کا ہاتھ کاٹ دیا گیا ۔ اس کے بعد انھوں نے اس چوری کا الزام دوسرے شخص پر لگاتے ہوئے گواہی دی تو حضرت علی نے فرمایا کہ میں دوسرے شخص کے بارے میں تمھاری گواہی قبول نہیں کرتا اور پہلے شخص کے ہاتھ کاٹنے کا تاوان ڈالتا ہوں اور اگر مجھے یہ علم ہوجائے کہ تم نے قصداً ایسا کیا ہے تو تمھارے ہاتھ کاٹ دوں "۔

اس مسئلہ پر تمام فقہاء کا اتفاق ہے کہ اگر گواہ اپنی گواہی سے پھر جائے تو جج کا فیصلہ منسوخ نہ ہوگا ۔ اس کا سبب بالفاظ شہاب الدین قرافی یہ ہے کہ جب فیصلہ شریعت کے مطابق دیانت دار گواہوں کی گواہی پر کر دیا گیا تو اس کے بعد جو خلاف گواہی دی گئی وہ گواہوں کی طرف سے اس بات کا اقرار ہے کہ وہ فاسق ہیں اور فاسق کے قول سے فیصلہ نہیں ٹوٹ سکتا لہذا پہلا فیصلہ باقی رہے گا[1] ۔

لیکن بعض فقہاء اس مسئلہ میں جمہور سے اختلاف رکھتے ہیں جیسے امام اوزاعی ، سعید بن مسیب اور اہل ظاہر کہ ان کے نزدیک گواہوں کے پھر جانے سے ہر صورت میں فیصلہ ٹوٹ جائے گا ، کیونکہ فیصلہ گواہی پر قائم تھا ۔ پس جب گواہ اپنی گواہی سے پھر گیے تو جو فیصلہ گواہی پر مبنی تھا وہ بھی قائم نہ رہے گا جیسے بعض فقہاء کے نزدیک مسائل حدود و قصاص میں اگر گواہ حکم نافذ ہونے سے پہلے اپنی گواہی سے پھر جائیں تو فیصلہ نافذ نہ ہوگا کیونکہ حدود (سزائیں) شبہ کی بنا پر موقوف کردی جاتی ہیں[2] ۔

آخری ریمارک : اکثر قوانین جدیدہ کی رو سے جب گواہی کا جھوٹ ثابت ہو جائے جس پر فیصلہ مبنی تھا تو وہ لوگ جن کے خلاف گواہی

---

[1] دیکھو الاحکام فی تمییز الفتاوی عن الاحکام و تصرفات القاضی و الامام صفحہ ۴۹ ۔

[2] ان تمام مسائل کے لیے دیکھو مبسوط (جلد ۱۶ صفحہ ۱۷۸) اور شرح کبیر (مع مغنی جلد ۱۲ صفحہ ۱۱۳ اور اس کے بعد) اور المحلی (جلد ۹ صفحہ ۴۲۹) اور منہاج الطالبین (صفحہ ۱۳۸) ۔ نیز اسی میں گواہی سے پھر جانے کی صورت میں گواہوں پر فیصلہ کے تاوان کا مسئلہ اور اس میں مختلف حالات اور مذاہب کے لحاظ سے اختلافات دیکھو ۔

دی گئی تھی بشرائط معینہ فیصلہ منسوخ کرنے کا مطالبہ کرسکتے ہیں ، جیسا کہ قانون اصول المحاکمات الجزائیہ عثمانی کی دفعہ ۳۴۹ اور قانون المحاکمات المدنیۃ اللبنانی کی دفعہ ۵۳۷ کی رو سے حالت مذکورہ میں دوبارہ فیصلہ کرنا جائز ہے ۔

تناقض کی دوسری صورت ——تناقض مدعی

مجلہ میں تناقض مدعی کی تعریف یہ کی گئی ہے کہ ” اس سے مدعی کا وہ بیان مراد ہے جو اس کے دعویٰ کے خلاف ہو ، یعنی ایسا بیان جس سے اس کا دعویٰ باطل ہو جائے “ (دفعہ ۱۶۱۵) - اس کی کئی مثالیں ہیں[1] ، بعض مثالیں ملاحظہ کیجیے :——

کسی شخص نے پہلے تو یہ اقرار کیا کہ یہ مال غیر کا ہے پھر دعویٰ کیا کہ مال میرا ہے - پس اس کا دعویٰ جو اس کے اقرار کے خلاف ہے ، اس کے دعوے کو باطل کر دے گا (دفعہ ۱۶۴۸) کیونکہ جب ایک شخص دوسرے کو ہر قسم کے مطالبہ سے بری الذمہ قرار دیدے تو اسے یہ جائز نہیں کہ اس پر اپنے مال کا دعویٰ کرے (دفعہ ۱۶۴۹) -

اسی طرح الاشباہ [2] اور مجلہ کے قواعد کلیہ میں ہے کہ جس چیز سے دست برداری دیدی جائے وہ دوبارہ برقرار نہیں ہوسکتی ، جس طرح معدوم چیز دوبارہ نہیں آتی (دفعہ ۵۱) - اس قاعدہ کا مطلب یہ ہے کہ جب کوئی شخص اپنے حق سے دست بردار ہو جائے تو وہ اس حق کا مطالبہ نہیں کرسکتا جس سے ایک بار دست بردار ہوچکا ہے ، کیونکہ دست برداری کے بعد مطالبہ کرنا دونوں متضاد چیزیں ہیں مگر اس میں شرط یہ ہے کہ وہ دست بردار ہونے والے ہی کا حق ہو اور دست برداری کے روز موجود بھی ہو ان شرائط کی بنا پر اگر کوئی اپنے حق وراثت سے مورث کی موت سے پہلے دست بردار ہو جائے تو یہ دست برداری درست نہ ہوگی- لیکن اگر یہ دست برداری مورث کی موت کے بعد دی گئی ہو تو صحیح ہوگی -

---

[1] دیکھو دفعہ ۱۶۴۷—۱۶۴۹ -
[2] لابن نجیم صفحہ ۱۲۷ -

یہ قاعدہ ایک دوسرے عام قاعدہ سے لیا گیا ہے اور وہ یہ ہے کہ جو شخص اس چیز کو توڑنے کی کوشش کرے جو مکمل ہو چکی ہو تو اس کی کوشش بارآور نہ ہوگی (دفعہ ۱۰۰)[1] جیسے اگر کسی چیز کو فروخت کرنے والے کا وکیل یہ دعویٰ کرے کہ وہ چیز اس کی ملکیت ہے تو اس کا دعویٰ قابل قبول نہ ہوگا کیونکہ اس کا دعویٰ معاہدۂ وکالت سے متصادم ہے —

[1] دیکھو تکملة حاشية ابن عابدين (جلد ۱ صفحہ ۱۵) اور دیکھو فتاوی بذازية (جلد ۱ مع حاشیہ ہندیہ جلد ۴ صفحہ ۵۲۲) اور دیکھو اسی قسم کا مضمون امثال لا تینیہ میں ہے - Nemo contra factum suum venire potest.

فصل پنجم

عام قواعد متفرقه

تابع تابع ہی رہے گا

قواعد اساسی میں سے ایک قاعدہ یہ ہے کہ فرع اپنے وجود میں، اپنی بقاء میں اور اپنے معدوم ہونے میں اپنی اصل کے تابع ہے[1] یا جیسا کہ مجامع کے مصنف نے کہا ہے کہ "ہر چیز کی بقا اس کی اصل کے لحاظ سے ہے۔"[2] اسی مضمون کی کئی دفعات مجلۃ الاحکام العدلیۃ کے قواعد کلیہ میں موجود ہیں جن میں اکثر الاشباہ والنظائر[3] سے ماخوذ ہیں۔ ذیل میں ہم انھی کو ذرا وضاحت کے ساتھ بیان کریں گے:

دفعہ اول ــ تابع تابع ہی رہے گا۔ اس قاعدہ کے مطابق اگر کوئی ایسا جانور فروخت کیا جائے جس کے پیٹ میں بچہ ہو تو تابع ہونے کی حیثیت سے بچہ بھی فروخت میں داخل ہوگا (دفعہ ۴۸)۔ پس اس مثال میں چونکہ بچہ اپنے وجود میں جانور کے تابع ہے، لہذا وہ فروخت میں بھی اس کے تابع رہے گا۔

مجلہ میں دی ہوئی دیگر مثالیں: مسائل بیع میں یہ مذکور ہے کہ ایسی چیز صراحت کیے بغیر بیع میں داخل رہے گی جو فروخت شدہ چیز کے تابع ہے، خواہ اس سبب سے کہ وہ مستقل طور پر اس کے ساتھ رہتی ہے جیسے میخوں سے جڑے ہوئے قفل مکان کی بیع میں داخل رہیں گے یا اس وجہ سے کہ وہ چیز اس کا جزو سمجھی جاتی ہے جیسے کنجی قفل کی بیع میں داخل

---

[1] امثال لاتینیۃ میں ہے (Accessorium sequitur principale) یعنی فرع اصل کے تابع ہے۔

[2] دیکھو المنافع صفحہ ۳۱۱۔

[3] لابن نجیم (صفحہ ۴۷ اور اس کے بعد) و للسیوطی (صفحہ ۸۱ اور اس کے بعد)۔

رہے گی یا اس وجہ سے کہ وہ چیز اس کے لوازمات میں سے ہے جیسے راستہ کا حق، پینے کے پانی کا حق اور آبیاری کے پانی کا حق ۔ یہ تمام حقوق اس مکان کی بیع میں داخل رہیں گے جسے یہ جمیع حقوق فروخت کیا گیا ہو ۔ اس کے علاوہ اور بھی کئی مثالیں ہیں۔[1]

دفعہ دوم ــ ''تابع کا حکم علیحدہ نہیں، لہذا جانور کے پیٹ کا بچہ اپنی ماں سے علیحدہ فروخت نہیں کیا جا سکتا'' (دفعہ ۴۸) ۔ اسی طرح آبیاری کا حق زمین کے ساتھ ہی فروخت کیا جا سکتا ہے۔[2]

دفعہ سوم ــ ''جو شخص کسی چیز کا مالک ہے وہ اس کے لوازمات کا کا بھی مالک ہے۔ چنانچہ اگر کسی شخص نے کوئی مکان خریدا تو وہ اس کے راستہ کا بھی مالک ہوگا'' (دفعہ ۴۹) ۔ یہ قاعدہ کتاب مجامع الحقائق سے ماخوذ ہے۔[3] اس کا مطلب یہ ہے کہ اصل کی ملکیت کے لیے فرع کی ملکیت لازم ہے، بشرطیکہ وہ اس کے لیے ضروری ہو جیسے جس نے کوئی مکان خریدا تو وہ اس کے اوپر اور نیچے (چھت اور زمین) سب کا مالک ہوگا اور جس شخص نے دودھ کی غرض سے دودھ والی گائے خریدی تو اس کا دودھ پیتا بچہ بھی بلا صراحت کیے مقصد فروخت کے پیش نظر اس کی بیع میں داخل رہے گا۔[4]

دفعہ چہارم ــ ''جب اصل ختم ہو جاتی ہے تو فرع بھی ختم ہو جاتی ہے'' (دفعہ ۵۰) یعنی جو چیز کسی کے تابع ہوتی ہے وہ اس کے ختم ہو جانے سے ختم ہو جاتی ہے[5] جیسے جب اصل شخص بری ہو جائے گا تو ضامن بھی بری ہو جائے گا (دفعہ ۶۶۲) ۔

---

[1] دیکھو دفعات ۲۳۱ و ۲۳۲ و ۲۳۵ ۔

[2] دیکھو اختیار شرح مختار للموصلی (جلد ۱، صفحہ ۱۸۰) راستہ اور پانی پینے کے حق کو علیحدہ علیحدہ فروخت کرنے میں اختلاف ہے جس کی تفصیل دوسری جگہ عنقریب آئے گی ۔ مجامع میں مذکور ہے کہ حقوق کی بیع چیز سے علیحدہ جائز نہیں دیکھو منافع صفحہ ۳۱۴ ۔

[3] دیکھو شرح اس کی منافع الدقائق (صفحہ ۳۳۲) ۔

[4] دیکھو دفعہ ۱۱۹۴ و ۲۳۱ مجلہ کی) ۔

[5] یہ قاعدہ کتاب الاشباہ سے ماخوذ ہے اور اسی میں یہ قاعدہ بھی ہے کہ ''اصل کے ختم ہونے سے فرع ختم ہو جاتی ہے'' دیکھو اشباہ لا بن نجیم (صفحہ ۴۸) و للسیوطی (صفحہ ۸۱-۸۲) اور مجامع میں بھی مذکور ہے کہ اصل ختم ہو جانے سے فرع ختم ہو جاتی ہے، دیکھو منافع (صفحہ ۳۳۴) ۔

لیکن ایک دوسرا قاعدہ جو الاشباہ سے ماخوذ ہے، اصول مذکورہ کی حد بندی کرتا ہے اور وہ قاعدہ یہ ہے کہ کبھی فرع باقی رہتی ہے باوجودیکہ اصل باقی نہیں رہتی - مثلاً جب کوئی شخص کہے کہ فلاں شخص کا فلاں پر اتنا قرضہ ہے اور میں اس کا ضامن ہوں تو اگر اصل قرضدار کے انکار پر قرضخواہ قرضہ کا دعویٰ ضامن پر کر دیے تو وہ قرضہ ضامن پر واجب الادا ہوگا (دفعہ ۸۱) - یہاں ضامن کی جو فرع ہے ذمہ داری باقی رہ گئی، حالانکہ قرضدار کی ذمہ داری جو اصل ہے باقی نہیں رہی[1] اور یہ اس بات کی بھی دلیل ہے جو ہم نے پہلے کہی ہے کہ دعووں میں وہی چیز قابل اعتبار ہوگی جو عدالت کے روبرو ثابت ہو -

دفعہ پنجم — جب اصل چیز ختم ہو جائے گی تو ضمنی چیز بھی ختم ہو جائے گی (دفعہ ۵۲) - مثلاً اگر دو شخصوں نے بیع کا معاملہ کیا اور ان میں سے ایک نے دوسرے کے کچھ واجبات معاف کر دیے، اس کے بعد بیع فسخ ہو گئی تو اس صورت میں مراعات بھی ختم ہو جائیں گی کیونکہ بیع ختم ہو جانے سے جو اصل تھی وہ مراعات بھی ختم ہو جائیں گی جو ضمناً دی گئی تھیں اور اس لیے کہ ''المبنی علی الفاسد فاسد'' یعنی جو چیز بگڑی ہوئی چیز پر مبنی ہو وہ بھی بگڑ جاتی ہے -[2]

دفعہ ششم — مجامع میں اس مضمون کا یہ قاعدہ درج ہے کہ ''جو فرع کسی اصل کے ساتھ مخصوص ہو اس کا وجود اپنی اصل کے وجود کی دلیل ہے''[3] یا بالفاظ دیگر ایسی فرع کا وجود جو کسی اصل پر مبنی ہو اس امر کی دلیل ہے کہ اس کی اصل موجود ہے جیسے ضمانت چونکہ اس قرضہ کی فرع ہے جس کی ضمانت دی گئی ہو، لہذا ضمانت اس بات کا بین ثبوت ہے کہ قرضہ موجود ہے -

ابتدا اور بقاء

شرع اسلامی میں بعض ایسے احکام ہیں جن کی رو سے بعض معاملات اور

---

[1] ہم نے وہ مثال بیان کی ہے جو دفعہ مذکورہ میں قاعدہ کی وضاحت کے لیے بیان کی گئی ہے - اس کا مقصد باقی مذاہب و قوانین سے بحث کرنا نہیں ہے -

[2] یہ دونوں قاعدے الاشباہ لا بن نجیم سے ماخوذ ہیں، صفحہ ۱۵۷-۱۵۸ اور مثال بھی وہیں سے لی گئی ہے جو مجلہ کی دفعہ ۱۵۶۶ میں بھی مذکور ہے -

[3] دیکھو منافع صفحہ ۳۲۶ -

تصرفات ممنوع قرار پاتے ہیں جب کہ وہ مقصود بالذات ہوں اور اپنے غیر پر موقوف نہ ہوں یا جیسا کہ کسی نے کہا ہے کہ جن کا وجود اصالۃً ہو جیسے مذہب حنفی میں (دیگر مذاہب کے خلاف) اس غیر منقسم حصہ کا ہبہ کرنا جائز نہ ہوگا جس کی ملکیت مشترکہ اور قابل تقسیم ہو۔[1]

لیکن اگر یہ معاملات ممنوعہ ضمناً عمل میں آ جائیں تو صحیح قرار دیے جائیں گے یا جیسا کہ کہا گیا ہے کہ ان کا باقی رکھنا جائز ہے۔ مثلاً اگر ایک شخص نے اپنی کل جائداد ہبہ کی، پھر ایک اجنبی شخص نے جائداد کے نصف حصہ کا دعویٰ کیا اور اسے ثابت کیا اور وہ اسے مل گیا تو باقی نصف حصہ میں ہبہ قائم رہے گا، حالانکہ وہ غیر معین ہے جس کا پہلے ہبہ جائز نہ تھا۔ لیکن جب کل کے ہبہ میں اس حصہ کا ہبہ بھی ہو گیا تھا تو وہ ہبہ برقرار رکھا جائے گا۔

ان الفاظ کا مطلب بھی یہی ہے جو الاشباہ[2] اور مجلہ میں آئے ہیں کہ ''کسی چیز کا باقی رکھنا اس کے ابتداء کرنے سے زیادہ آسان ہے'' (دفعہ ۵۶) کیونکہ کسی عمل کو برقرار رکھنے میں بعض ایسی باتیں نظر انداز کر دی جاتی ہیں جو اس عمل کو شروع کرنے میں نظر انداز نہیں کی جا سکتیں[3] جیسے غیر تقسیم شدہ حصہ کا ہبہ جائز نہیں۔ لیکن اگر کسی شخص کو دوسرے نے جائداد ہبہ کی اور وہ اس جائداد کے غیر معین حصہ کا مالک ہو گیا تو باقی حصہ کا ہبہ بدستور باقی رہے گا، حالانکہ بقیہ حصہ اس شخص کے ایک غیر معین حصہ کا مالک ہو جانے کے بعد بھی غیر معین ہی رہے گا (دفعہ ۵۵)۔

تقریباً یہی مفہوم اس عبارت کا ہے جو مجلہ میں الاشباہ[4] سے نقل کی گئی ہے کہ ضمنی چیزوں میں بعض ایسے حالات نظر انداز کر دیے جاتے ہیں جو غیر ضمنی حالات میں نہیں کیے جا سکتے۔ چنانچہ اگر

---

[1] دیکھو یہی مضمون محکمہ عدالت کے نوٹس میں جو جریدہ ''محاکم'' میں مشتہر کیا گیا (صفحہ ۸۵۳)۔

[2] لا بن نجیم صفحہ ۸۹.....

[3] یہ دفعہ الاشباہ ابن نجیم میں مختلف عبارتوں میں آئی ہے (صفحہ ۴۹) اور شرح مجامع میں مذکور ہے (صفحہ ۳۳۴)۔

[4] للسیوطی (صفحہ ۸۳) و لا بن نجیم (صفحہ ۸۷) اور اس میں یہ عبارت بھی ہے کہ ضمناً ایسی چیزیں جائز ہو جاتی ہیں جو اصالتاً جائز نہیں ہوتیں۔

خریدار فروخت شدہ چیز پر قبضہ حاصل کرنے کے لیے دوکاندار کو وکیل بنائے تو جائز نہیں ۔ لیکن اگر خریدار نے دوکاندار کو ایک تھیلہ دیا کہ وہ فروخت شدہ غلہ کو ماپنے کے بعد اس میں رکھ لے اور دوکاندار نے ایسا کیا تو یہ خریدار کی طرف سے قبضہ شمار ہوگا (دفعہ ۵۴) ۔ یہ مثال مع دیگر مثالوں کے جامع الفصولین کی فصل ما یثبت ضمناً و حکماً ولا یثبت قصداً[1] میں بیان کی گئی ہے ۔

مثال دیگر : احناف کی رائے مختار کی رو سے مال منقولہ میں وقف جائز نہیں جیسے تنہا گائے کہ ایسے وقف کا لوگوں میں رواج نہیں ۔ لیکن ایسے مال کو اس جائداد کے ضمن میں وقف کرنا جائز ہے جس میں وہ موجود ہو جیسے کسی جاگیر کے مع گائے کے وقف کر دینا ۔[2]

مذکورہ قاعدہ کے مشابہ یہ قاعدہ بھی ہے کہ "المنع اسهل من الرفع" یعنی روکنا ختم کرنے سے زیادہ سہل ہے جیسے اسلام غلامی سے پہلے غلامی کو روکتا ہے مگر غلامی کے بعد اسے ختم نہیں کر سکتا ۔[3] یعنی مسلمان کو غلام بنا لینا جائز نہیں ۔ لیکن اگر کوئی غلام اسلام لے آئے تو اس کی غلامی ختم نہ ہوگی ۔

نقصان اور نفع ساتھ ساتھ ہیں

عدل و انصاف کے بنیادی اصولوں میں سے مجلہ میں ایک یہ اصول بیان کیا گیا ہے کہ نفع و نقصان ساتھ ساتھ ہیں، یعنی جو شخص کسی چیز کا فائدہ حاصل کرے تو اسے نقصان بھی برداشت کرنا چاہیے (دفعہ ۸۷) ۔ یہ قاعدہ مجامع سے ماخوذ ہے[4] اور اس کی کئی مثالیں ہیں ۔

مجلہ میں ہے کہ کسی مشترکہ جائداد میں اگر تعمیر و مرمت کی ضرورت پیش آئے تو تمام حصہ داروں کو بقدر حصہ اس میں شریک ہونا پڑے گا (دفعہ ۱۳۰۸) کیونکہ شرکاء میں سے کسی کو اس وقت تک نفع لینا جائز نہ ہوگا جب تک وہ بقدر حصہ نقصان برداشت کرنے کے لیے بھی

---

[1] جلد ۲، صفحہ ۳۲۱ ۔
[2] دیکھو اختیار شرح مختار جلد ۲، صفحہ ۱۰۶ ۔
[3] دیکھو قواعد لا بن رجب قاعدہ ۱۳۴، صفحہ ۳۰۰-۳۰۱ ۔
[4] دیکھو منافع صفحہ ۳۲۶ اور مثل لاتینی میں مذکور ہے :
Ubi emolumentum ibi onus.

تیار نہ ہوں ۔ اسی طرح شرع اسلامی کی رو سے وارث پر فرض ہے کہ وہ اپنے تو کہ میں سے بقدر حصہ متوفی کا قرضہ ادا کرے اور کبھی اہل قرابت کو بقدر حصہ اخراجات بھی برداشت کرنے پڑیں گے ۔[1]

نیز اس قاعدہ کا عکس یعنی الٹ صورت بھی صحیح ہے جیسا کہ مجلہ میں ہے[2] ''النعمة بقدر النقمة والنقمة بقدر النعمة'' یعنی راحت بقدر تکلیف اور تکلیف بقدر راحت (دفعہ ۸۸) اور عکس کی مثال یہ قاعدہ ہے الخراج بالضمان نفع و نقصان دوش بدوش ہیں ۔ یہاں خراج سے مراد پیداوار اور نفع ہے اور ضمان سے مراد اخراجات اور نقصان ۔

یہ قاعدہ ایک حدیث[3] پر مبنی ہے جو مجلہ میں بیان کی گئی ہے اور اس کی تفسیر اس طرح کی ہے کہ جو شخص کسی چیز کے نقصان کا ذمہ دار ہے تو اس کا نفع ذمہ داری کا معاوضہ شمار ہوگا ۔ مثلاً اگر کسی شخص نے کسی جانور کو خیار عیب حاصل ہونے کے باعث واپس کر دیا در آنحالیکہ وہ اسے عرصہ تک استعمال بھی کرتا رہا مگر اسے اس جانور کا کرایہ ادا کرنا پڑیگا ۔ کیونکہ اگر وہ جانور خریدار کے پاس مرجاتا تو وہ اسی کا نقصان شمار ہوتا (دفعہ ۸۵) ۔

اس کی تشریح یہ ہے کہ جب کسی نے کوئی جانور خریدا پھر اسے معلوم ہوا کہ وہ عیب دار ہے اور اس نے وہ جانور عیب کی وجہ سے واپس کر دیا تو اس صورت میں اس کے لیے ضروری نہیں کہ وہ فروخت کرنے والے کو اس عرصے کا کرایہ ادا کرے جتنا عرصہ جانور اس کے قبضہ میں رہا ۔ کیونکہ اگر وہ ہلاک ہو جاتا تو اسی کا نقصان ہوتا نہ کہ فروخت کرنے والے کا اور اس لیے بھی کہ خریدار ہی نے اتنے عرصہ اس کا خرچ

---

[1] ہم نے ''کبھی'' اس لیے کہا ہے کہ بعض صورتوں میں خرچہ بلالحاظ حق وراثت کے لازم ہوتا ہے ۔ مثلاً اگر کسی مفلس شخص کا ایک ماموں ہو اور اس کے سگے چچا یا چچیرے چچا کا لڑکا ہو تو مذہب حنفی کی رو سے خرچہ پہلے پر واجب ہوگا نہ کہ دوسرے پر ، حالانکہ حقیقی وارث چچا زاد بھائی ہے نہ کہ ماموں ۔

[2] مثل لاتینی میں ہے ; Qui sentit commodum sentire debet at onus e contra

[3] اس حدیث کو سیوطی نے روایت کیا ہے ۔ سنن اربعہ اور مسند احمد اور مستدرک حاکم سے جامع الصغیر میں رقم ۴۱۳۰ ۔

اٹھایا ہے۔ پس یہ خرچہ اس ذمہ داری کا معاوضہ شمار کیا جائے گا جو اتنے عرصہ اس پر رہی۔

ممنوع چیز کا اثر

اس مسئلے کے دو قاعدے ہیں جنھیں مجلہ نے کتاب الاشباہ و النظائر[1] سے لیا ہے اور وہ یہ ہیں :-

قاعدہ اول :- "جس کا لینا حرام ہے اس کا دینا بھی حرام ہے" (دفعہ ۳۴) جیسے رشوت اور ربا (سود) کہ ان دونوں کا لینا بھی حرام ہے اور دینا بھی۔ فقہاء نے اس قاعدہ سے حالت مجبوری کو مستثنیٰ کیا ہے۔ مثلاً اگر ولی (سرپرست) کو یہ خوف ہو کہ کوئی غاصب نابالغ کے مال پر قبضہ کر لیگا تو ولی کو جائز ہے کہ اسے کچھ رشوت دے کر پیچھا چھڑا لے۔

قاعدہ دوم :- "حرام فعل کی جستجو بھی حرام ہے" (دفعہ ۳۵) جیسے چوری اور جھوٹی گواہی۔ پس جس طرح یہ فعل حرام ہیں اسی طرح دوسرے شخص سے ارتکاب کرانا بھی حرام ہے۔

مانع اور مقتضی کا تعارض

مقتضی سے مراد محرک ہے اور مانع سے مراد روکنے کا سبب ہے۔ اگر یہ دونوں متضاد سبب ایک مسئلہ میں جمع ہو جائیں تو کسے ترجیح دی جائے گی؟ کتاب الاشباہ[2] اور مجلہ نے اپنے قواعد کلیہ میں کہا ہے کہ جب مانع اور مقتضی دونوں متعارض ہو جائیں تو سبب مانع کو ترجیح دی جائیگی۔ لہذا راہن رہن کردہ چیز کو اس وقت تک فروخت نہیں کر سکتا جب تک وہ رہن رکھنے والے کے قبضہ میں ہو (دفعہ ۳۶)۔

پس رہن شدہ چیز میں دونوں سبب جمع ہیں۔ ایک مقتضی جو ملکیت ہے جس کی رو سے مالک کو اس کے بیع وغیرہ کرنے کا حق حاصل ہے اور دوسرا مانع جو رہن شدہ چیز کا مرتہن کے قبضہ میں ہوتا ہے

---

[1] لابن نجیم (صفحہ ۶۳) وللسیوطی (صفحہ ۱۰۲)۔
[2] لابن نجیم (صفحہ ۳۷) وللسیوطی (صفحہ ۸۰)۔

جس کے سبب راھن جو مالک ھے اس میں کوئی تصرف نہیں کر سکتا[1] ۔

در اصل قاعدہ مذکورہ ایک دوسرے قاعدے پر مبنی ھے اور وہ یہ ھے کہ جب حلال اور حرام جمع ھو جائیں تو حرام غالب آجائے گا اور یہ بھی کہا گیا ھے کہ قاعدہ مذکورہ کی سند یہ حدیث ھے: ''ماجتمع الحلال والحرم الاغلب الحرام الحلال[2]'' ۔ یعنی جب کبھی حلال و حرام جمع ھو جائیں تو حرام حلال پر غالب رھے گا۔

سبب ملکیت کی تبدیلی

مجلہ میں مذکور ھے کہ ''تبدل سبب الملک قائم مقام تبدل الذات'' یعنی سبب ملکیت کی تبدیلی اصل چیز کی تبدیلی کی بجائے ھے (دفعہ ۹۸)۔ یہی قاعدہ مجامع میں بالفاظ مذکورہ بھی بیان کیا گیا ھے اور ان الفاظ میں بھی اختلاف الاسباب بمنزلۃ اختلاف الاعیان[3] ۔ یعنی سبب کی تبدیلی ایسی ھے جیسے ذات کی تبدیلی ۔ ھم اس قاعدہ کی وضاحت ایک مثال کے ذریعہ کرتے ھیں:۔

مذھب حنفی اور مجلہ کی رو سے بعض صورتوں میں ھبہ کرنے والا اپنا ھبہ واپس لے سکتا ھے، لیکن مخصوص اسباب کی بنا پر ھبہ کی واپسی

---

[1] یہ مسئلہ مجلہ کی (دفعہ ۷۴۷) میں بیان کیا گیا ھے اور یہی قانون لبنانی میں ھے کہ رھن کردہ جائداد منقولہ کو راھن صرف اسی وقت فروخت کر سکتا ھے جب اچھی قیمت مل سکے اور جج کی اجازت حاصل ھو جائے (آرڈیننس ۳۶ ل مجریہ ۲۰ ت ۲ سنہ ۱۹۳۲ء شائع کردہ بذریعہ سرکاری اخبار نمبر ۲۷۳۶ سنہ ۱۹۳۲ء دیکھو اس کی دفعہ ۱۴ لیکن جائداد غیر منقولہ کو راھن بحالت رھن فروخت کر سکتا ھے (دیکھو قرار داد ملکیت نمبر ۳۳۳۹ مذکور کی دفعہ ۱۴۶ و ۱۴۷)۔

[2] اس حدیث کو امام زیلعی نے شرح کنزالدقائق میں ذکر کیا ھے (جلد ۹ صفحہ ۵۴) اور سیوطی نے الاشباہ صفحہ ۴۸ میں کہا ھے کہ بیہقی نے اس حدیث کو ضعیف قرار دیا ھے اور عبدالرزاق نے اپنی مصنف میں ابن مسعود پر موقوف کرتے ھوئے اس حدیث کا اخراج کیا ھے اور حافظ عراقی نے کہا ھے کہ یہ حدیث بے بنیاد ھے ۔ اسی طرح محمد بشیر ازھری نے اس حدیث کو اپنی کتاب تحذیرالمسلمین کے صفحہ ۸۱ پر احادیث موضوعہ میں ذکر کیا ھے ۔

[3] دیکھو منافع صفحہ ۳۱۰ و ۳۱۵ ۔

جائز نہیں۔ ان میں سے ایک سبب یہ ہے کہ جو چیز کسی کو ہبہ کی گئی ہو، اس کی نوعیت بدل جائے جیسے اگر وہ گیہوں تھے تو ان کا آٹا پسوا لیا گیا ہو (دفعہ ۸۶۹)۔ اسی طرح سبب ملکیت بدل جانے سے بھی ہبہ کی ہوئی چیز کی واپسی جائز نہ ہوگی جیسے موہوب لہ (جسے ہبہ کیا گیا ہو) ہبہ کردہ چیز کو فروخت کر دے یا دوسرے کو دے کر اپنی ملکیت سے خارج کر دے (دفعہ ۸۷۰)۔

مثال مذکور میں پہلی صورت ایسے مانع ہبہ کی ہے جو چیز کی نوعیت بدلنے سے پیدا ہوا ہے اور دوسری صورت ایسے مانع ہبہ کی ہے جو ملکیت بدل جانے سے پیدا ہوا ہے۔ مگر دونوں صورتوں کا حکم ایک ہے کیونکہ ملکیت کی تبدیلی اور ذات کی تبدیلی دونوں کا حکم ایک ہے۔

کسی چیز کو قبل از وقت حاصل کرنے کی کوشش

تمام چیزوں کے لیے وقت مقرر ہے، حتی کہ مسائل شرعیہ میں بھی۔ مجلہ میں کہا گیا ہے کہ "جو شخص کسی چیز کو قبل از وقت حاصل کرنے کی کوشش کرے وہ اس جرم کی پاداش میں اس چیز سے محروم کر دیا جائیگا" (دفعہ ۹۹[1])۔ مثلاً اگر وارث اپنی میراث جلد حاصل کرنے کی غرض سے مورث کو قتل کر دے تو وہ حق میراث سے محروم ہو جائیگا، کیونکہ شرع اسلامی کی رو سے قتل کرنا مانع میراث ہے۔

مگر سیوطی کے تبصرہ کے لحاظ سے قاعدۂ مذکورہ کی ظاہری صورتیں اس کی داخلی صورتوں سے زیادہ ہیں اور یہ مثال مستثنیات میں سے ہے کہ اگر میعادی قرضہ دینے والا قرضدار کو قتل کر دے تو وہ قرضہ کی ادائیگی سے محروم نہ ہوگا بلکہ میعاد گزرنے کا انتظار کیے بغیر فوراً قرضہ ادا کیا جائے گا۔

بعض فقہا مثلاً ابن حزم کی یہ رائے ہے کہ قاتل اپنی تعجیل کی وجہ سے حق میراث سے محروم نہیں ہو سکتا۔ اسی طرح فقہاء کی ایک جماعت مثلاً زہری اور سعید بن جبیر وغیرہ نے قاتل عمد کے حق میراث کو قائم رکھا ہے۔

---

[1] یہ قاعدہ ابن نجیم کی اشباہ و النظائر سے ماخوذ ہے (صفحہ ۶۳) اور سیوطی کی اشباہ سے (صفحہ ۱۰۳) اور قواعد ابن رجب سے (قاعدہ ۱۰۲ صفحہ ۲۳۰)۔

دیگر قواعد

الاشباہ والنظائر وغیرہ کتابوں میں اور مجلۃ الاحکام العدلیۃ میں دیگر قواعد عامہ ہیں جنھیں ہم نے اپنی کتاب "النظریۃ العامۃ للعقود والموجبات فی الشریعۃ الاسلامیۃ" کی ان فصلوں میں بیان کیا ہے جو اسباب و مصادر سے متعلق ہیں۔

قواعد ذیل میں خاص وہ معاملات اور اعمال بیان کیے جائیں گے جو ناجائز ہیں، یعنی وہ قولی اور فعلی تصرفات جو قانوناً لغو اور ناجائز ہیں۔

اسی بحث کو سب سے آخر میں لانے کا سبب یہ ہے کہ موضوع کتاب کی نوعیت اور اس کی ترتیب علمی کا تقاضا یہی تھا۔ علاوہ بریں اس طرح مسائل سمجھنے میں بھی سہولت ہو گئی اور ایک مسئلہ کو بار بار بیان بھی نہ کرنا پڑا۔

یہ قواعد مذکورہ مجلہ کی دفعات ذیل میں موجود ہیں:

دفعہ ۳ :— معاملات میں غرض و نیت کا اعتبار ہے نہ کہ الفاظ و عبارت کا۔

دفعہ ۱۹ :— نہ اپنا نقصان نہ دوسرے کا زیان۔

دفعہ ۲۰ :— نقصان کی تلافی کی جائے گی۔

دفعہ ۲۵ :— نقصان کی تلافی نقصان سے نہ کی جائے گی۔

دفعہ ۵۳ :— اگر اصلی چیز ضائع ہو جائے تو اس کی قیمت لی جائے گی۔

دفعہ ۵۷ :— جب تک خیرات کسی کی ملکیت میں نہ دی جائے مکمل نہیں ہوتی۔

دفعہ ۵۸ :— عوام پر اقتدار ان کی فلاح و بہبود سے وابستہ ہے۔

دفعہ ۵۹ :— خاص سرپرستی عام سرپرستی سے قوی تر ہے۔

دفعہ ۶۷ :— خاموش شخص کی طرف کوئی بات منسوب نہ ہوگی، مگر ضرورت کے موقع پر اس کی خاموشی ہی بیان شمار ہوگی۔

دفعہ ۶۹ :— تحریر اور تقریر کا حکم برابر ہے۔

دفعہ ۷۰ :— گونگے آدمی کے مخصوص اشارے زبانی اظہار کے مانند ہیں۔

دفعہ ۷۲ :— ایسا گمان معتبر نہیں جس کی غلطی بالکل آشکارا ہو۔

دفعه ۸۲ :— جو چیز کسی شرط پر موقوف ہو اس کا وجود شرط کے ساتھ ضروری ہے -

دفعه ۸۳ :— بقدر امکان شرط کا لحاظ رکھنا ضروری ہے -

دفعه ۸۴ :— مشروط وعدے بھی واجب الایفاء ہیں -

دفعه ۸۶ :— مزدوری اور ذمہ داری جمع نہیں ہو سکتے -

دفعه ۸۹ :— عمل مرتکب کی طرف منسوب ہوگا نہ کہ حکم دینے والے کی طرف، تاوقتیکہ اس سے وہ عمل جبراً نہ کرایا گیا ہو -

دفعه ۹۰ :— جب کسی فعل کا مرتکب اور محرک دونوں موجود ہوں تو فرد جرم مرتکب پر لگے گی -

دفعه ۹۱ :— قانونی اجازت کے وقت ذمہ داری عائد نہیں ہوتی -

دفعه ۹۲ :— کسی فعل کا مرتکب اس فعل کا ذمہ دار ہوگا، خواہ وہ فعل ارادی نہ ہو -

دفعه ۹۳ :— کسی فعل کا محرک اس فعل کا ذمہ دار نہ ہوگا، تاوقتیکہ اس کا ارادہ نہ پایا جائے -

دفعه ۹۴ :— جانوروں کی تقصیر معاف ہے -

دفعه ۹۵ :— غیر کی ملکیت میں کسی تصرف کا حکم دینا باطل ہے -

دفعه ۹۶ :— غیر کی ملکیت میں اس کی اجازت کے بغیر تصرف کرنا کسی کو جائز نہیں -

دفعه ۹۷ :— غیر قانونی طریقہ سے کسی کا مال لینا کسی کو جائز نہیں -

تمت بالخیر

عربی ماخذ[1]

مع اسماے مؤلفین بہ ترتیب حروف تہجی

۱ — قرآن کریم

ابو نصر (ہبۃ اللہ بن سلامۃ) — الناسخ و المنسوخ، بر حاشیۂ اسباب نزول۔

الرازی (فخر الدین محمد) — مفاتیح الغیب المشتہر الکبیر مطبع عامرۃ شرقیہ مصر، ۱۳۲۴ھ آٹھ جز۔

الزمخشری (محمود) — تفسیر الکشاف، مطبع مصطفی محمد، مصر ۱۳۵۴ھ، چار جز۔

الزنجانی (ابو عبداللہ) — تاریخ القرآن، قاہرۃ ۱۹۳۵ھ۔

سلیمان (شیخ محمد) — حدث الاحداث الاقدام علی ترجمۃ القرآن، مصر، ۱۳۵۵ھ۔

السیوطی (جلال الدین) — الاتقان فی علوم القرآن، مطبع معاہد، مصر ۱۹۳۵ھ دو جز۔

الشرنبلالی — رسالۃ النفتہ القدسیۃ فی احکام قراءۃ القرآن وکتابۃ بالفارسیۃ، مصر ۱۳۵۵ھ۔

الطبری (محمد بن جریر) — جامع البیان فی تفسیر القرآن، مصر ۱۳۲۱ھ، تیس جز۔

المحلی (جلال الدین) و سیوطی — تفسیر الجلالین، مطبع حلبی، مصر ۱۳۵۲ھ، دو جز۔[2]

الواحدی نیسابوری (ابو الحسن علی بن احمد) — اسباب النزول، مطبعۃ ہندیۃ، مصر ۱۳۱۵ھ۔

---

[1] علاوہ دیگر مآخذوں کے، خصوصاً قوانین، رسائل۔ قراردادیں جن کے حوالے کتاب ہذا کے حاشیہ میں موجود ہیں۔

[2] اسی پر اعتماد کرتے ہوئے ہم نے وہ آیات کریمہ درج کی ہیں جو کتاب ہذا میں آئی ہیں۔

الوجدی (محمد فرید) ــ الادلة العلمیة علی جواز ترجمة معانی القرآن الی اللغات الاجنبیة، مصر ۱۹۳۶ء -

۲ ــ سنت

ابن حنبل (احمد) ــ مسنده، مطبع میمنیة، ۱۳۱۳ھ، چھ اجزاء -
ابن قتیبة ــ تاویل مختلف الحدیث، مصر، ۱۳۲۶ھ -
ابو داؤد السجستانی (سلیمان) ــ السنن، مطبع مصطفی محمد، چار اجزاء -
ازهری (محمد بشیر) ــ تحذیر المسلمین من الاحادیث الموضوعة، مصر، ۱۹۰۳ء -
البخاری ــ الجامع الصحیح، مطبع حلبی، مصر، نو اجزاء -
البغوی (حسین بن مسعود) ــ مصابیح السنة، مطبع صبیح، مصر، دو جزء -
الترمذی ــ السنن، مطبع حلبی، مصر -
الزرقانی ــ شرح الموطأ، مطبع مصطفی محمد، مصر، ۱۹۳۶ء، چار اجزاء -
السیوطی ــ تنویر الحوالک شرح موطأ امام مالک، مصر، ۱۳۴۸ھ، دو جزء -
السیوطی ــ الجامع الصغیر من حدیث البشیر النذیر، مطبع مصطفی محمد، ۱۳۵۲ھ، دو جزء -
السیوطی ــ الفتح الکبیر فی ضم الزیادة الی الجامع الصغیر، جمع النبهانی، ۱۳۵۰ھ، تین اجزاء -
السیوطی ــ اللالی المصنوعة فی الاحادیث الموضوعة، مطبع حسینیة، مصریة، ۱۳۵۲ھ، دو جزء -
الشافعی ــ اختلاف الحدیث و مسند الشافعی (کتاب الام کے حاشیه پر) -
الشوکانی (محمد بن علی) ــ نیل الاوطار شرح منتقی الاخبار، مطبع حلبی، مصر، ۱۳۴۸ھ، آٹھ اجزاء -
العینی (بدرالدین) ــ عمدة القاری شرح صحیح البخاری، مطبع منیریة، مصر، ۱۳۴۸ھ، ۲۵ اجزاء -
القدسی (حسام الدین) ــ الرد علی رسالة المغنی، دمشق، ۱۹۲۵ء -
مسلم ــ صحیح الامام مسلم، مطبع صبیح، مصر، ۱۳۳۴ھ، آٹھ اجزاء -
المناوی ــ کنوز الحقائق فی حدیث خیر الخلائق، مصر، ۱۳۰۵ھ -
النسائی ــ السنن، بشرح السیوطی، المطبع المصریه، مصر، ۱۹۳۰ء، آٹھ اجزاء -

الموصلی — رسالۃ المغنی عن الحفظ الکتاب، مصر، ۱۳۴۲ھ۔
النووی (محی الدین) — شرح صحیح مسلم، مطبع حجازی، قاہرۃ، ۱۳۴۹ھ، اٹھارہ اجزاء۔

۳ — علم الاصول

آمدی (سیف الدین) — الاحکام فی اصول الاحکام، مطبعۃ صبیح، مصر، ۱۳۴۸ھ، تین اجزاء۔
ابن امیر الحاج — التقریر والتحبیر شرح التحریر، بولاق ۱۳۱۶ھ-۱۳۱۸ھ تین اجزاء۔
ابن حزم — الاحکام لاصول الاحکام، مطبعۃ السعادۃ، مصر، ۱۳۴۵-۱۳۴۸ھ، آٹھ اجزاء۔
ابن حزم — رسالۃ النبذ فی الفقہ الظاہری، مطبعۃ الانوار، مصر، ۱۳۶۰ھ۔
ابن عبد السلام (عز الدین) — قواعد الاحکام فی مصالح الانام مکتبہ حسینۃ، مصر، ۱۹۳۴ء، دو جزء۔
ابن ملک — شرح المنار، الاستانہ ۱۳۱۴ھ۔
ابن تیمیۃ — رسالۃ معارج الاصول، مصر، ۱۳۲۳ھ۔
الاسنوی — نہایۃ السول شرح منہاج الوصول (منہاج البیضاوی کے ساتھ طبع ہوئی)۔
البہاری (محب اللہ بن عبد الشکور) — مسلم الثبوت، مصر، ۱۳۲۶ھ، دو جزء۔
البیضاوی — منہاج الوصول الی علم الاصول، مطبعۃ التوفیق، مصر، تین اجزاء۔
الخضری (شیخ محمد) — اصول الفقہ، طبع دوم، مصر، ۱۹۳۳ء۔
رضا (محمد رشید) — رسالۃ یسر الاسلام و اصول التشریع العام، مصر، ۱۹۳۸ء
السبکی (تقی الدین و تاج الدین) — الابہاج شرح المنہاج (شرح اسنوی کے ساتھ طبع ہوئی)۔
السبکی (تاج الدین) — جمع الجوامع اور اس کی شرح للمحلی مع حاشیۃ البنانی، مصر، ۱۳۵۴ھ، دو جزء۔
الشاطبی (ابو اسحق) — الاعتصام، مطبع مصطفی محمد، مصر، ۱۳۳۲ھ، دو جزء۔

الشاطبی ــ الموافقات فی اصول الشریعة، مطبع رحمانیة، مصر، چار اجزاء -
الشافعی ــ الرسالة فی علم الاصول، المطبعة العلمیة، مصر، ۱۳۱۲ھ -
الشوکانی ــ رسالة القول المفید فی ادلة الاجتهاد والتقلید، ۱۹۲۹ء -
عضدالدین (قاضی) ــ ان کی شرح علی مختصر المنتهی لا بن حاجب، ۱۳۰۷ھ، دو جزء -
الغزالی (ابو حامد) ــ المستصفیٰ من علم الاصول، مصر ۱۹۳۷ء، دو جزء -
الکوز لحصاری (مصطفی) ــ منافع الدقائق شرح مجامع الحقائق لا بی سعید الخادمی، آستانه، ۱۳۰۸ھ -

۴ ــ فقه حنفی

ابن البزاز ــ فتاوی بزازیة یا الجامع الوجیز (فتاوی هندیة کے حاشیه پر طبع هؤا) -
ابن الهمام (کمال الدین) ــ فتح القدیر شرح الهدایة، اس کے حاشیه پر عنایة هے - بولاق، ۱۳۱۵ھ - ۱۳۱۸ھ، آٹھ اجزاء -
ابن عابدین (محمد امین) ــ حاشیه موسوم به رد محتار در مختار پر، دارالسعادة، ۱۳۲۴ھ، پانچ اجزاء اور تکملة دو جزء میں -
ابن عابدین ــ منظومة عقود رسم المفتی کی شرح، مطبعة معارف، سوریا، ۱۳۰۱ھ -
ابن عابدین ــ نشر العرف فی بناء بعض الاحکام علی العرف - مطبع معارف سوریا، ۱۳۰۱ھ -
ابن قاضی سماوة یا سماونة (شیخ محمود بن اسماعیل) ــ جامع الفصولین، المطبعة الازهریة، مصر، ۱۳۰۰ھ دو جزء -
ابن نجیم (زین العابدین) ــ البحرالرائق شرح کنز الدقائق (اور اس کے حاشیه پر ابن عابدین کی تالیف منحته الخالق چھپی هے) - مطبع دارالکتب العربیة الکبری، مصر، ۱۳۲۴ھ، آٹھ اجزاء -
ابن نجیم ــ الاشباه والنظائر، مطبع حسینیة مصریة، ۱۳۲۲ھ -
ابن وهبان ــ منظومة الوهبانیة المحبیة کے حاشیه پر طبع هوئی ۱۲۹۶ھ -
الحصکفی (محمد علاء الدین) ــ الدر المختار شرح تنویر الابصار مطبع الواعظ، مصر، دو جزء -

الحموی (احمد بن محمد) ــ غمز عیون البصائر شرح الاشباہ والنظائر دار الطباعۃ العامرۃ، ۱۲۹۰ھ، دو جزء۔
الخصاف ــ کتاب الحیل، قاہرۃ، ۱۳۱۴ھ۔
داماد آفندی (محمد بن سلیمان) ــ مجمع الانہر شرح منتقی الابحر اور اس کے حاشیہ پر الدر المنتقی چھپی ہے، دارالطباعۃ العامرۃ، ۱۳۲۸ھ، دو جزء۔
الرملی (خیر الدین المنیف) ــ الفتاوی الخیریۃ، دارالسعادۃ، ۱۳۱۱ھ۔
الزیلعی (عثمان بن علی) ــ تبیین الحقائق شرح کنز الدقائق، بولاق ۱۳۱۳ھ-۱۳۱۵ھ، چھ اجزاء۔
السرخسی (شمس الدین) ــ المبسوط شرح الکافی، مطبع السعادۃ، مصر، ۱۳۳۱ھ، ۳۰ اجزاء۔
الشیبانی (محمد بن حسن) ــ الجامع الصغیر (کتاب الخراج کے حاشیہ پر طبع ہوئی، مطبع بولاق)۔
الشیبانی ــ الجامع الکبیر، مطبع الاستقامۃ، ۱۳۵۶ھ۔
عالمگیر ــ الفتاوی الہندیۃ، مطبع میمنیۃ، مصر، ۱۳۲۳ھ۔
قاری (ملا علی) ــ شرح الفقہ الاکبر، مصر، ۱۳۲۳ھ۔
قاضی خان (محمود اوزجندی) ــ فتاوی خانیۃ (فتاوی ہندیۃ کے حاشیہ پر)۔
الکاسانی (علاء الدین) ــ بدائع الصنائع فی ترتیب الشرائع، مصر، ۱۳۲۷-۱۳۲۸ھ، سات اجزاء۔
المرغینانی (برہان الدین) ــ الہدایۃ شرح بدایۃ المبتدی، مطبع خیریۃ، ۱۳۲۶-۲۷ھ، چار اجزاء۔
الموصلی (عبد اللہ) ــ المختار اور اس کی شرح الاختیار، مطبع حجازی، مصر، دو جزء۔

۵ ــ فقہ مالکی

ابن جزی ــ القوانین الفقہیۃ فی تلخیص مذہب المالکیۃ، فاس، ۱۹۳۵ء۔
ابن عاصم ــ تحفۃ الحکام، مطبع مصطفی محمد، مصر، ۱۳۵۵ھ، دو جزء۔
ابن فرحون (ابراہیم بن محمد) ــ تبصرۃ الحکام، مصر، ۱۳۰۲ھ، دو جزء۔
التسولی (ابو الحسن) ــ البہجۃ فی شرح التحفۃ، مع التحفۃ۔
الحطاب (ابو عبد اللہ) ــ مواہب الجلیل شرح سیدی خلیل، مطبع سعادۃ، مصر، ۱۳۲۸-۱۳۲۹ھ، چھ اجزاء۔

الخرشی (عبداللہ) ــ شرح مختصر سیدی خلیل، مطبع عامرۃ، مصر، ۱۳۱۶-۱۳۱۷ھ، پانچ اجزاء۔
العدوی ــ ان کا حاشیۃ شرح الخرشی پر (الخرشی کے حاشیہ پر چھپا ہے)۔
القرافی ــ الاحکام فی تمیز الفتاویٰ عن الاحکام، مطبع انوار، ۱۹۳۸ء۔
المالک (امام) ــ مدونۃ الکبریٰ، بروایت سحنون، مطبع سعادۃ، مصر، ۱۳۲۳ھ، سولہ اجزاء۔
المواق ــ التاج والاکلیل لمختصر خلیل (حطاب کے حاشیہ پر طبع ہوئی)۔

۶ ــ فقہ شافعی

ابن حجر ــ الفتاوی الحدیثیۃ، مطبع التقدم۔
بصیر (ابو الفضل ولی الدین) ــ النہایۃ شرح الغایۃ والتقریب لابی شجاع، مصر، مطبع حجازی، تین اجزاء۔
الرافعی ــ فتح العزیز شرح الوجیز (کتاب المجموع کے ذیل میں چھپی)۔
السبکی (تقی الدین) ــ الفتاوی، مصر، ۱۳۵۵-۱۳۵۶ھ، دو جزء۔
السیوطی ــ الاشباہ والنظائر، مطبع مصطفی محمد، ۱۹۳۶ء۔
الشافعی ــ کتاب الام، بولاق، ۱۳۲۵ھ، سات اجزاء۔
الشیرازی (ابو اسحاق) ــ المہذب، مطبع الحلبی، مصر، ۱۳۴۳ھ، دو جزء۔
الغزالی ــ الوجیز، مطبع المؤید والآداب، مصر، ۱۳۱۷ھ، دو جزء۔
المزنی ــ المختصر (ام کے حاشیہ پر چھپی ہے)۔
النووی ــ المجموع شرح المہذب اور اس کا تکملۃ تقی الدین السبکی کا لکھا ہؤا ۱۳۴۴-۱۳۵۳ھ، اب تک بارہ اجزاء طبع ہو چکے ہیں۔
النووی ــ منہاج الطالبین، مطبعۃ خیریۃ، مصر، ۱۳۱۹ھ۔
النووی ــ فتاوی معروف بہ المسائل المنثورۃ، دمشق، ۱۳۴۸ھ۔

۷ ــ فقہ حنبلی

ابن القیم الجوزیۃ ــ اعلام الموقعین عن رب العالمین، مطبع منیریۃ، چار اجزاء۔
ابن القیم الجوزیۃ ــ الطرق الحکمیۃ فی السیاسۃ الشرعیۃ، مصر، ۱۳۱۷ھ۔
ابن تیمیۃ ــ مجموعۃ الرسائل الکبری، مصر، ۱۳۲۳ھ۔
ابن تیمیۃ ــ فتاوی، مصر، ۱۳۲۶-۱۳۲۹ھ، پانچ اجزاء۔

ابن رجب (ابو الفرج عبدالرحمن) ــ القواعد فی الفقه الاسلامی، مطبع الصدق الخیریة، مصر، ۱۹۳۳ء -
ابن قدامة (موافق الدین) ــ کتاب المغنی، مطبع منار، مصر، طبع دوم، بارہ اجزاء -
ابن قدامة المقدسی (شمس الدین) ــ الشرح الکبیر (مغنی کے ذیل میں چھپی ہے) -

۸ ــ مقارنات و دیگر مذاهب سنیه

ابن حزم ــ المحلی، مطبع النهضة، مصر، ۱۳۴۷-۱۳۵۲، گیارہ اجزاء -
ابن رشد (الحفید) ــ بدایة المجتهد و نهایة المقتصد، مطبع صبیح، مصر، طبع اول، دو جزء -
الدمشقی ــ رحمة الامة فی اختلاف الائمه (المیزان الکبری کے حاشیه پر چھپی) -
الشعرانی (عبدالوهاب) ــ کتاب المیزان الکبری، مطبع ازهریة، ۱۹۳۲، دو جزء -
صبری (محمد حافظ) ــ المقارنات والمقابلات، مصر، ۱۹۰۲ء -
القرافی (شهاب الدین) ــ الفروق، مصر، طبع اول، ۱۳۴۴-۱۳۴۶ھ، چار اجزاء -

۹ ــ کتب شیعة در علم فقه و اصول فقه

باقر (الحاج سید محمد) ــ وسیلة الوسائل فی شرح الرسائل - علم اصول میں، مطبع تبریزی، ۱۲۹۰ھ -
باقر (محمد) ــ حل العقول لعقد الفحول (وسیلة الوسائل کے ساتھ چھپی ہے) -
الحر العاملی (محمد بن حسن بن علی) ــ وسائل الشیعة الی مسائل الشرعیه، تهران، ۱۲۸۸ھ، چھ اجزاء -
الحسینی العاملی (محمد الجواد بن محمد) مفتاح الکرامة شرح قواعد العلامة، مطبع الشوری، مصر، ۱۳۲۳-۱۳۲۶ھ، طباعت پوری نہیں ہوئی -
الحلی المحقق (جعفر بن حسن) شرائع الاسلام، مطبع تبریزی، ۱۳۲۰ھ -
الحیمی ــ الروضة النضیر شرح المجموع (دفعه زیدی) مع تتمه للحسنی الیمنی، مطبع سعادة، مصر، ۱۳۴۷-۱۳۴۹ھ، پانچ اجزاء -

الکاظمی (محمد مهدی) ــ احسن الودیعة فی تراجم مشاهیر الشیعة، بغداد، ۱۳۴۸ھ، دو جزء۔
الکاظمی (محمد مهدی) ــ عناوین الاصول، بغداد، ۱۳۴۲ھ۔
الکلینی ــ اصول الکافی، ۱۳۰۵ھ۔

۱۰ ــ تاریخ فقه اور طبقات فقهاء

ابن الجوزی ــ مناقب الامام احمد بن حنبل، مطبع سعادة، مصر، ۱۳۴۹ھ۔
ابن فرحون ــ الدیباج المذهب فی معرفة اعیان علماء المذهب، مصر، ۱۳۵۱ھ۔
ابن الندیم ــ الفهرست، مطبع رحمانیة، مصر، ۱۳۴۸ھ۔
ابن خلکان ــ وفیات الاعیان و ابناء ابناء الزمان، مطبع میمنیة، مصر، ۱۳۱۰ھ، دو جزء۔
ابن عبدالبر ــ الانتقاء فی فضائل الثلاثة الائمة الفقهاء، قاهرة، ۱۳۵۰ھ۔
ابن قتیبة ــ الامامة والسیاسة، مطبع مصطفی محمد، مصر، دو جزء۔
ابن قتیبة ــ المعارف، مطبع اسلامیته، مصر، ۱۹۳۴ء۔
امین (احمد) ــ فجر الاسلام، مصر، طبع دوم، ۱۹۳۳ء۔
امین (احمد) ــ ضحی الاسلام، مصر، ۱۹۳۴-۱۹۳۶ء، تین اجزاء۔
التنبکتی ــ (سیدی احمد بابا) ــ نیل الابتهاج بتطریز الدیباج، بر حاشیه الدیباج المذهب لا بن فرحون۔
تیمور باشا (احمد) ــ نظرة تاریخیة فی حدوث المذاهب و انتشارها، مطبع سلفیة، قاهرة، ۱۳۴۴ھ۔
الحسینی (ابو بکر بن هدایة الله) ــ طبقات الشافعیة، بغداد، ۱۳۵۶ھ۔
الخضری ــ تاریخ التشریع الاسلامی، مصر، طبع دوم، ۱۹۲۶ء۔
الخضری ــ محاضرات تاریخ الامم الاسلامیة، طبع چهارم، مصر، ۱۳۵۴ھ، دو جزء۔
الخضری ــ محاضرات تاریخ الدولة العباسیة، طبع چهارم، مصر، ۱۳۵۳ھ۔
الخطیب (احمد بن علی) ــ تاریخ بغداد، مصر، ۱۹۳۱ء، چوده اجزاء۔
الرازی (فخر الدین) ــ مناقب الامام الشافعی، مصر، ۱۲۷۹ھ۔
رضا (محمد رشید) ــ تاریخ الاستاذ الامام شیخ محمد عبده، مطبع منار، مصر، ۱۹۳۱ء۔

سامی بک ــ قاموس الاعلام، استانبول، ۱۳۰۶ھ ۔
السبکی (تاج الدین) ــ طبقات الشافعیة الکبری، مصر، ۱۳۲۴ھ، چھ اجزاء۔
السبکی والسایس والبربری ــ تاریخ التشریع الاسلامی، مصر، طبع دوم، ۱۹۳۹ء ۔
السیوطی ــ حسن المحاضرة فی اخبار مصر والقاهرة، مطبع مصطفی محمد، مصر، دو جزء ۔
الشطی (جمیل) ــ مختصر طبقات الحنابلة، دمشق، ۱۳۳۹ھ ۔
الشیرازی ــ طبقات الفقهاء، بغداد، ۱۳۵۶ھ ۔
طاشکبری ــ (محمد بن مصطفی) ــ الشقائق النعمانیة فی علماء الدولة العثمانیة (بر حاشیه ابن خلکان) ۔
عبدالقادر (ڈاکٹر علی حسن) ــ نظرة عامة فی تاریخ الفقه الاسلامی، جز اول، قاهره، ۱۹۴۲ء ۔
عرنوس (محمود) ــ تاریخ القضاء فی الاسلام، قاهرة، ۱۹۳۴ء ۔
الفقی (محمد حامد) ــ اثر الدعوة الوهابیة، مصر، ۱۳۵۴ھ ۔
اللکنوی الهندی (محمد) ــ الفوائد البهیة فی تراجم الحنفیة مع تعلیقات السنیة، مصر، ۱۳۲۴ھ ۔
مبارک (ڈاکٹر زکی) ــ رسالة عن کتاب الام، مصر، ۱۹۳۴ء ۔
مشرفة (عطیة مصطفی) ــ القضاء فی الاسلام، مصر، ۱۹۳۹ء ۔

۱۱ ــ دیگر کتب عربی

ابن حزم ــ الفصل فی الملل والاهواء والنحل، مصر، طبع اول، ۱۳۴۷-۱۳۴۸ھ، پانچ اجزاء ۔
ابن خلدون ــ المقدمة، مطبع بهیة، مصر ۔
ابن عبد ربه ــ العقد الفرید، مطبع مصطفی محمد، مصر، ۱۹۳۵ء، چار اجزاء ۔
ابن قتیبة ــ عیون الاخبار، مطبع دارالکتب المصریة قاهرة ۔
ابن منظور ــ لسان العرب ۔
ابو یوسف ــ کتاب الخراج، بولاق، ۱۳۰۲ھ ۔
الجریدة الرسمیة اللبنانیة ۔
الافغانی (جمال الدین) و عبده (شیخ محمد) ــ العروة الوثقی، مطبع اهلیة، بیروت، ۱۹۳۳ ۔

سلیمان (شیخ محمد) ــ رسالة بای شرع محکم، قاهرة، ۱۹۳۶ء -
شاکر (احمد محمد) ــ الشرع واللغة، قاهرة، ۱۹۴۴ء -
الشهرستانی ــ الملل والنحل (بر حاشیه ابن حزم) -
العارف (عارف) ــ القضاء بین البدو، مطبع بیت المقدس، ۱۹۳۳ء -
شاه ولی الله الدهلوی ــ حجة الله البالغة، مطبع منیریة، ۱۳۵۲ھ -
عبده (شیخ محمد) ــ الاسلام والنصرانیة مع العلم والمدینة، مطبع منار، مصر، ۱۳۵۰ھ -
الغزالی ــ احیاء علوم الدین، مطبع عثمانیه مصریة، ۱۹۳۳ء، چار اجزاء -
قانون اصول المحاکمات المدینة و قانون الموجبات اللبنانی -
الماوردی ــ الاحکام السلطانیة والولایات الدینیة، مطبع محمودیة تجاریة، مصر -
مجلة الاحکام العدلیة اور اس کی شروح مسعود آفندی و علی حیدر و باز و غزی و محاسنی و اتاشی وغیره کی لکھی ہوئی -
مجموعة القوانین، مطبع صادر، بیروت -
النشرة القضائیة اللبنانیة -

غیر عربی مآخذ

ABDURRAHIM—Muhammadan Jurisprudence. London and Madras, 1911.

AGHNIDES—Muhammadan Theories of Finance. New York, 1916.

ALI, Dr. ZAKI—Islam in the World. Lahore, 1947.

ALLEN—Law in the Making. Oxford, 1930.

AMEER ALI—The Spirit of Islam. London, 1949.

AUSTIN—Jurisprudence, Student's edition. London, 1920.

BONNIER—Traité des preuves. Paris, 1888.

OLIN ET CAPITANT—Cours élémentaire de droit civil francais. Paris, 1923-25, 3 vol.

COULANGES, F. de—La cité antique. Paris, 1923.

DIAMOND—Primitive Law. London, 1935.

THE ENCYCLOPEDIA OF ISLAM—Leiden and London. 1908-1938.

ESMEIN—Cours élémentaire d'histoire du droit francais, Paris, 1921.

GEIGER—Judaism and Islam, translation by Young. Madras, 1898.

GIBB—Mohammedanism. Oxford, 1949.

GIRARD—Manuel élémentaire de droit romain. Paris, 1924.

GIRARD—Textes de droit romain. Paris, 1923.

GLASSON, TISSIER ET MOREL—Traité théorique et pratique de procédure civile. Paris, 1925-36, 5 vol.

GOADBY—Introduction to the Study of Law. London, 1921.

GOLDZIHER—Le dogme et la loi de l'Islam. Paris, 1920.

HARRIS—Principles and Practice of the Criminal Law. London, 1926.

IQBAL, MUHAMMAD—Six Lectures on the Reconstruction of Religious Thought in Islam. Lahore, 1930.

ISLAMIC REVIEW—Woking, Surrey, England, 1949-1951.

THE JEWISH ENCYCLOPEDIA—Revised edition. New York, 1925.

KENNETT—Bedouin Justice. Cambridge, 1925.

KREMER (von)—Culturgeschichte des Orients under den Chalifen. Wien, 1875.

LAOUST, H.—Le Traité de droit public d'Ibn Taimiya. Beyrouth. 1948.

LAOUST, H.—Le Précis de droit d'Ibn Qudama. Beyrouth, 1950.

LEE—Historical Jurisprudence. London, 1911.

MAHMASSANI, SOBHI—Les Idées économiques d'Ibn Khaldoun. Lyon, 1932.

MAINE (H.S.)—Ancient Law. London, 1927.

MASSIGNON, LOUIS—Situation de l'Islam. Paris, 1939.

MASSIGNON—Annuaire du monde musulman. Paris, 1923, 1929 and 1954.

MULLA—Principles of Mohamedan Law. Calcutta, 1938.

MONTESQUIEU—De l'esprit des lois. Paris, Flammarion, 2 vol.

NOELDEKE—Geschichte des Qorans. Goettingen, 1860.

OSTROROG—The Angora Reform. (London) 1927.

PLANIOL—Traité élémentaire de droit civil. Paris, 9 me éd., 3 vol.

POLLOCK—A first book of Jurisprudence. London, 1918.

POLLOCK—Introduction and notes to Maine's Ancient Law. London, 1914.

SALMOND—Jurisprudence. London, 1924.

SCHACHT, T—The Origins of Muhammadan Jurisprudence. Oxford, 1950.

SMITH, W.G.—Modern Islam in India. Lahore, 1946.

SYMONDS, R.—The Making of Pakistan. London, 1949.

WELLES (Summer, G. ed.)—An Intelligent American's Guide to the Peace. New York, 1945.

WILSON—Digest of Anglo-Muhammadan Law. Calcutta, 1921.

WUSTENFELD, F.—Der Imām el-Schāfi'i und sein Anhānger. Goettingen.

WUSTENFELD—Vergleichungs-Tabellen, der Muhammedanischen und Christlichen Zeitrechnung. Leipzig, 1854.

a case for withdrawal. If the British see, however late, the wisdom of recognizing the freedom of India without reference to various parties, all things are possible. But the point I want to stress is this.' Here follows the sentence misquoted by you. The paragraph then proceeds: 'Either they recognize independence or they do not. After recognition, many things can follow, for, by that single act, British representatives will have altered the face of the whole landscape and revived the hope of the people which has been frustrated times without number. Therefore, whenever that great act is performed on behalf of the British people, it will be a red-letter day in the history of India and the world. And, as I have said, it can materially affect the fortunes of war.' From this fuller quotation, you will see how everything that was being done was done in order to ensure victory and ward off Japanese aggression. You may not appreciate my wisdom, but you may not impugn my good faith.

"Though I have no verbatim report of my speeches before the All-India Congress Committee, I have fairly full notes. I accept the correctness of your quotations. If you bear in mind that all things were said with non-violence always as the background, the statements become free from any objection. 'Do or Die' clearly means do your duty by carrying out instructions and die in the attempt, if necessary.

"And as to my exhortation to the people to consider themselves free, I take the following from my notes. 'The actual struggle does not commence this very moment. You have merely placed certain powers in my hands. My first act will be to wait upon His Excellency the Viceroy and plead with him for acceptance of the Congress demand. This may take two or three weeks. What are you to do in the meanwhile? I will tell you. There is the spinning wheel. I had to struggle with the Maulana Saheb before it dawned upon him that in a non-violent struggle it had an abiding place. The fourteenfold constructive programme is all there for you to carry out. But there is something more you have to do and it will give life to that programme. Every one of you should, from this very moment, consider yourself a free man or woman and even act, as if you are free and no longer under the heel of this imperialism. This is no make-believe. You have to cultivate the spirit of freedom before it comes physically. The chains of a slave are broken the moment he considers himself a free man. He will then tell his

master: ' "I have been your slave all these days but I am no longer that now. You may kill me, but if you do not and if you release me from the bondage, I will ask for nothing more from you. For henceforth, instead of depending upon you, I shall depend upon God for food and clothing. God has given me the urge for freedom and, therefore, I deem myself to be a free man." ' Apart from your resentment of 'Quit India' cry, ask yourself whether the quotation as found in its own setting is in any way offensive. Should not a man, longing to be free, first of all cultivate the spirit of freedom and act accordingly irrespective of consequences?

"16. 'It is not the method of peaceful persuasion to go to the person whom you wish to convince armed with a resolution declaring mass rebellion. The essence of negotiation is that both parties should be uncommitted and that neither should exert the pressure of force on the other. That is true in any circumstances. But as between a subject and the state which rules him, the position is still more emphatic. It is not for the subject to deal with the state on equal terms, still less to approach it with an open threat.'

"At the outset, let me make one correction. The resolution did not 'declare' mass rebellion. It merely sanctioned the 'starting of a mass struggle on non-violent line on the widest possible scale, so that the country might utilize all the non-violent strength it has gathered during the last twenty-two years of peaceful struggle.' I was to 'guide the nation in the steps to be taken.' The paragraph sanctioning the mass struggle also 'appeals to Britain and the United Nations in the interest of freedom'.

"Essence of negotiation should undoubtedly be that the parties are uncommitted and that neither 'exerts the pressure of force on the other'. In the case under consideration, the actual position is that one party has overwhelming force at its disposal and the other has none. About non-committal too, the Congress has no commitments except the immediate attainment of freedom. Subject to that, there is the widest latitude for negotiation.

"Your proposition about the subject and the state is, I know, a reply to the cry of 'Quit India'. Only the cry is intrinsically just and the subject and the state formula is too antediluvian to have any real meaning. It is because Congress has felt the subjection of India as an insufferable reproach that it has risen against it. A well ordered state is subject to the people. A well ordered state does

not descend upon the people from above, but the people make and unmake it.

"The resolution of 8th August did not contain any threat open or veiled. It prescribed the limitations under which negotiations could be carried on and its sanction was free of all 'force', that is, violence. It consisted of self-suffering. Instead of appreciating the fact that the Congress laid all its cards on the table, you have given a sinister meaning to the whole movement by drawing unwarranted inferences. In so far as there was any violence after the 8th of August last on the part of any Congressman, it was wholly unauthorized as is clear from the resolution itself. The Government in their wisdom left me no time whatsoever for issuing instructions. The A.-I.C.C. finished after midnight on 8th August. Well, before sunrise on the 9th, I was carried away by the police commissioner without being told what crime I had committed. And so were the members of the Working Committee and the principal Congressmen who happened to be in Bombay. Is it too much when I say that the Government invited violence and did not want the movement to proceed on peaceful lines?

"Now, let me remind you of an occasion of an open rebellion, when you played an important part. I refer to the famous Bardoli satyagraha under Sardar Vallabhbhai Patel. He was conducting a campaign of civil disobedience. It had evidently reached a stage when the Governor of Bombay felt that there should be a peaceful end to the struggle. You will remember that the result of an interview between His Excellency the then Governor and the Sardar was the appointment of a committee of which you were a distinguished member. And the committee's findings were for the most part in favour of the civil resisters. Of course, you may say, if you wish, that the Governor made a mistake in negotiating with the rebel, and so did you in accepting the appointment. Consider the reverse position, what would have happened if instead of appointing a committee the Governor had attempted heavy repression. Would not the Government have been held responsible for an outbreak of violence if the people had lost self-control?

"17. 'Government does hold Mr. Gandhi responsible for the recent happenings that have so disturbed the peace of India, caused so much loss of life and property of innocent persons and brought the country to the brink of a terrible danger. I do not say he had

any personal complicity in the acts of violence, but it was he that put the match to the train carefully laid beforehand by himself and his colleagues. That he was forced to do so prematurely was not his fault but our fortune. This was the method by which they hoped to gain their ends. They may seek to repudiate it, now that it has proved unsuccessful, but the responsibility is theirs none the less. If Mr. Gandhi wished to dissociate himself from them, he could have spoken for himself without consulting the Working Committee members. Can he then, without cancelling the Congress rebellion, without reparation, without even assurances for the future, claim at any moment to step back as though nothing had happened into the public life of the country and be received by Government and society as a good citizen?'

"I can accept no responsibility for the unfortunate happenings described by you. I have no doubt whatsoever that history will record that the responsibility for the happenings was wholly that of the Government. In the nature of things, I could not put a match to a train which for one thing was never laid. And if the train was never laid, the question of prematureness does not arise. The deprivation of the people of their leaders you may consider 'our fortune'. I consider it a misfortune of the first magnitude for all concerned. I wish to repudiate nothing of what I have done or intended. I have no sense of repentance, for I have no sense of having done any wrong to any person. I have stated times without number that I detest violence in any shape or form. But I can give no opinion about things of which I have no first-hand knowledge. I never asked for permission to consult the Congress Working Committee to enable me to dissociate myself from violence. I asked for permission to see them, if I was expected to make any proposals on behalf of the committee. I cannot cancel the Congress rebellion which is of a purely non-violent character. I am proud of it. I have no reparation to make, for I have no consciousness of guilt. And there can be no question of assurances for the future, when I hold myself guiltless. The question of re-entering the public life of the country or being received by Government and society as a good citizen does not arise. I am quite content to remain a prisoner. I have never thrust myself on the public life of the country or on the Government. I am but a humble servant of India. The only certificate I need is a certificate from the inner voice. I hope you

realize that you gave your audience not the facts but your opinions framed in anger.

"To conclude, why have I written this letter? Not to answer your anger with anger. I have written it in the hope that you may read the sincerity behind my own words. I never despair of converting any person, even an official of the hardest type. General Smuts was converted or say reconciled as he declared in his speech introducing the bill giving relief in terms of the settlement arrived at between him and me in 1914. That he has not fulfilled my hope or that of the Indian settlers, which the settlement had inspired, is a sad story, but it is irrelevant to the present purpose. I can multiply such recollections. But I claim no credit for these conversions or reconciliations. They were wholly due to the working of truth and non-violence expressing themselves through me. I subscribe to the belief or the philosophy that all life in its essence is one and that the humans are working consciously or unconsciously towards the realization of that identity. This belief requires a living faith in a living God who is the ultimate arbiter of our fate. Without Him not a blade of grass moves. My belief requires me not to despair even of converting you, though your speech warrants no such hope. If God has willed it, He may put power in some word of mine which will touch your heart. Mine is but to make the effort. The result is in God's hands."

Congress Responsibility

1943

WITH THOUSANDS of people rotting in jails, situation in the country was worsening. In April 1943, when the Federal Court of India held that the Rule 26 of the Defence of India Act, under which the Congress leaders were detained, was invalid in law, the Government of India issued a fresh ordinance to legalize the illegality. Bengal suffered from the Government excesses, Japanese air raids, cyclone and famine. There was disorder in Sind, and the rising of the Hurs was put down with heavy hand. In May, the ex-Premier, Allah Baksh, was set upon by four men near Shikarpur and shot dead. Intolerance, injustice and corruption prevailed everywhere. People felt helpless without Gandhi.

In the months of June and July, all kinds of rumours appeared in the press to the effect that Gandhi had written to the Government withdrawing the August Resolution. Gandhi requested the Government to contradict these reports, as he had neither the desire nor the authority to withdraw the resolution. "My personal opinion is that the resolution was the only one the A.-I.C.C. could have passed, if the Congress was to make any effective contribution to the cause of human freedom which is involved in the immediate independence of India." The Government turned down his request to contradict the rumours.

The Government's indictment of the Congress and of Gandhi, *Congress Responsibility for the Disturbances*, 86-page booklet, published during the fast, reached Aga Khan Palace in late April, after persistent requests to Sir Richard Tottenham on behalf of Gandhi. After forty-eight days of intense work, Gandhi sent a long reply to the indictment on July 15. Extracts from his writings had been torn from their context and a sinister meaning put upon them by presenting them in a false setting. Gandhi in his reply restored them to their proper context and elucidated the true meaning. A lot of

space had to be devoted to an analysis of the technique of deliberate misquotation, distortion, innuendo, *suppressio veri* and *suggestio falsi* employed by the writer of the pamphlet. Gandhi began his reply, running into seventy-seven paras, addressed to the Additional Secretary to the Government of India, as follows:

"In reply to my request dated 5th March last for a copy of the Government of India publication entitled *Congress Responsibility for the Disturbances*, 1942-43, I received a copy on April 13. It contains several corrections marked in red ink. Some of them are striking.

"2. I take it that the Government have based the charges made in the publication against the Congress and myself on the material printed therein and not on the evidence which, as stated in the preface, is withheld from the public.

"3. The preface is brief and is signed by Sir R. Tottenham, the Additional Secretary to the Government of India, Home Department. It is dated 13th February last, that is, three days after the commencement of my recent fast. The date is ominous. Why was the period of my fast chosen for publishing a document in which I am the target?

"4. The preface commences thus: 'In response to demands which have reached the Government from several sources, the Government have now prepared a review which brings together a number of facts . . . bearing on the responsibility of Mr. Gandhi and of the Congress High Command for the disturbances which followed the sanctioning of a mass movement by the All-India Congress Committee on August 8, 1942.'

"There is an obvious mis-statement here. The disturbances followed not the 'sanctioning of the mass movement by the A.-I.C.C.' but the arrests made by the Government. As for the 'demands', so far as I am aware, they began soon after the wholesale arrests of the principal Congressmen all over India. As the Government are aware, in my letters to H. E. the Viceroy, the last being dated the 7th February 1943, I had asked for proof in support of my alleged guilt. The evidence now produced might have been given to me when I raised the question. Had my request been complied with, one advantage would certainly have accrued. I would have been heard in answer to the charges brought against me. That very process would have delayed the fast, and who knows, if Government had been patient with me, it might have even prevented it.

"5. The preface contains the following sentence: 'Almost all the facts presented in this review are, or should be, already within the knowledge of the public.' Therefore, so far as the public are concerned, there was no such hurry as to require publication of the document during the fast. This train of reasoning has led me to the inference that it was published in expectation of my death which medical opinion must have considered almost a certainty. It was feared even during my previous long fasts. I hope my inference is wholly wrong and the Government had a just and valid reason for choosing the time that they did, for the publication of what is after all an indictment of the Congress and me. I hope to be pardoned for putting on paper an inference, which if true, must discredit the Government. I feel that I am being just to them by unburdening myself of a suspicion instead of harbouring it and allowing it to cloud my judgement about their dealings with me.

"6. I now come to the indictment itself. It reads like a presentation of his case by a prosecutor. In the present case the prosecutor happens to be also the policeman and jailor. He first arrests and gags his victims, and then opens his case behind their backs.

"7. I have read it again. I have gone through the numbers of *Harijan* which my companions happened to have with them, and I have come to the conclusion that there is nothing in my writings and my doings that could have warranted the inferences and the innuendoes of which the indictment is full. In spite of my desire to see myself in my writings as the author has seen me, I have failed completely.

"8. The indictment opens with a misrepresentation. I am said to have deplored 'the introduction of foreign soldiers into India to aid in India's defence'. In the *Harijan* article on which the charge is based, I have refused to believe that India was to be defended through the introduction of foreign soldiers. If it is India's defence that is aimed at, why should trained Indian soldiers be sent away from India and foreign soldiers brought in instead? Why should the Congress—an organization which was born and lives for the very sake of India's freedom—be suppressed? I am clearer today in my mind than I was when I penned that article on 16th April, that India is not being defended, and that if things continue to shape themselves as they are, she will sink at the end of war deeper than she is today, so that she might forget the very word freedom.

"9. The second paragraph of the indictment opens with this pregnant sentence: 'It will be suggested that during the period of Mr. Gandhi's first advocacy of British withdrawal from India and the meeting of the A.-I.C.C. in Bombay on August 7, the Congress High Command and in the later stages the Congress organization as a whole were deliberately setting the stage for a mass movement designed to free India finally from British rule.'

"Let me underline the phrase 'it will be suggested'. Why should anything be left to suggestion about a movement which is open and above-board? Much ado has been made about the simplest things which nobody has cared to deny and of which the Congressmen are even proud. The Congress organization as a whole 'deliberately set the stage designed to free India finally from British rule', as early as the year 1920, and not since my 'first advocacy of the British withdrawal from India' as suggested in the indictment. Ever since that year, the effort for a movement has never relaxed. This can be proved from numerous speeches of the Congress leaders and from the Congress resolutions. Young and impatient Congressmen and even elder men have not hesitated at times to press me to hasten the mass movement. But I, who knew better, always restrained their ardour, and I must gratefully admit that they gladly submitted to the restraint. The contraction of this long period to the interval between my advocacy of British withdrawal from India and the meeting of the All-India Congress Committee in Bombay on August 7, is wholly wrong and misleading. I know of no special staging since 26th April, 1942.

"10. The same paragraph then says that 'an essential preliminary' to an examination of the type of movement 'is a clear understanding of the real motives underlying the move'. Why should motives be searched when everything is there in black and white? I can say without any hesitation that my motives are always plain. Why I asked for the immediate withdrawal of the British power from India has been discussed by me almost threadbare in public.

"11. At page 2 of the indictment, a phrase has been taken from my article entitled 'One Thing Needful' dated 10th May 1942, and I am represented as saying that I would devote the whole of my energy 'to this supreme act'. By simply detaching the phrase from its context, mystery has been made to surround it. For, the phrase 'supreme act' occurs in an argument addressed to an English friend

and, if it is read in its setting, it ceases to be mysterious or objectionable, unless the very idea of withdrawal is held objectionable . . . The whole of the movement has been conceived for the mutual benefit of India and England. Unfortunately, the author, ignoring this background, has approached my writings with coloured spectacles, has torn sentences and phrases from their context, and has dressed them up to suit his preconception. Thus he has put out of joint 'their withdrawal removes the bait', and omitted the sentence that immediately follows and which I have restored in the foregoing extract. As is clear from the above article, unadulterated non-co-operation here refers exclusively to the Japanese."

A flagrant case of misquotation was held up in para 34, where the "famous words" attributed to Gandhi—"There is no room left in the proposal for withdrawal or negotiation. There is no question of one more chance. After all it is an open rebellion"—were shown to be "partly a distortion and partly an interpolation", not to be found in the authentic published report of the Wardha interview. Not satisfied with giving a wrong quotation when the correct text was before him, the writer had tacked on to it two more apocryphal sentences from an unauthentic Associated Press report and quoted them without asterisks between sentences that appeared apart in the Associated Press report.

Paras 12 to 16 refuted the charge that Gandhi had asked for the physical withdrawal of the British from India. What he had asked for was the withdrawal of British power, not of individual Englishmen. He had even agreed to the use of India as a base for military operations against Japan. Charges against the Congress and Gandhi of being defeatists and pro-Japanese were dealt with in the paras 18 to 40. Far from being "convinced that Axis would win the war", he had proclaimed the contrary belief from the house-top.

In para 40, Gandhi restated some of his views:

"1. I believe that non-violence alone is capable of defending India, not only against Japan but the whole world.

"2. I do hold that Britain is incapable of defending India. She is not defending India today; she is defending herself and her interests in India and elsewhere. These are often contrary to India's.

"3. 'Quit India' move was intended to result in the withdrawal of the British power, if possible, with simultaneous formation of a provisional government, consisting of members representing all the

principal parties, if the withdrawal took place by the willing consent of the British Government. If, however, the withdrawal took place willynilly, there might be a period of anarchy.

"4. The Indian army would naturally be disbanded, being British creation, unless it forms part of the allied troops, or it transfers its allegiance to the free India government.

"5. Allied troops would remain under terms agreed to between the allied powers and the free India government.

"6. If India became free, the free India government would tender co-operation by rendering such military aid as it could. But in the largest part of India where no military effort was possible, non-violent action will be taken by the masses of the people with the utmost enthusiasm."

Paras 45 to 63 contained a detailed reply to the accusation that either Gandhi or the Congress had planned or precipitated a conflict or sanctioned or shown a readiness to condone violence. The education given by the Congress to the people had been wholly non-violent. In the past whenever outbreaks had occurred, the most energetic measures had been taken by the whole of the Congress organization to deal with them. On several occasions, Gandhi had himself resorted to fasting. He had even said that if the Congressmen indulged in an orgy of violence, they might not find him alive in their midst. The exhortation to every Congressman to consider himself free to act for himself under certain circumstances and the use of military terms in connection with the contemplated struggle was wholly innocent and apt when coupled with the condition of non-violence. Para 63 of Gandhi's reply read as follows:

"Independently of the argument in the indictment, I must now say something about non-violence as I know it. Its spread in all walks of life has been my mission from my early youth. This covers a period of very nearly sixty years. It was adopted at my instance as a policy by the Congress in 1920. In its very nature, it was not meant to be paraded before the world, but it was accepted as a means indispensable for the attainment of swaraj. Congressmen saw at an early date that its mere adoption on paper had no value. It was of use only in so far as it was put into practice individually and collectively. It was of no more use as a badge than a rifle in the hands of a person who did not know how to use it effectively on due occasion. Therefore, if non-violence has raised the Congress

prestige and popularity since its adoption, it has done so in exact proportion to its use, even as the power which the rifle gives to its possessor is in exact proportion to its effective use. The comparison cannot be carried very far. Thus while violence is directed towards the injury, including the destruction, of aggressor, and is successful only when it is stronger than that of the opponent, non-violent action can be taken in respect of an opponent, however powerfully organized for violence. Violence *per se* of the weak has never been known to succeed against the stronger in violence. Success of non-violent action of the very weak is a daily occurrence. I make bold to say that I have applied to the present struggle the principles of non-violence as enunciated here. Nothing could be farther from my thought than injury to the person or property of those who are manning and regulating the machinery of British imperialism as it operates in India. My non-violence draws a fundamental distinction between the man and his machine. I would destroy a harmful machine without compunction, never the man. And this rule I have enforced in my dealings with my nearest relatives as also friends and associates, not without considerable success."

Gandhi left unanswered that part of the indictment which dealt with the nature of the disturbances, etc., as he could not properly do so on the strength of one-sided statements and unauthenticated documents. The question of responsibility for the disturbances was dealt with in paras 67 to 73. The concluding part of Gandhi's reply beginning from para 66 read as follows:

"66. One searches in vain in the indictment for a detailed account of the measures taken by the Government by way of reprisals. And if one is to believe what has been allowed to appear in the press about these measures, the so-called misdeeds of exasperated people, whether they can be described as Congressmen or not, pale into insignificance.

"67. Now for the responsibility for happenings after the wholesale arrests of the 9th August last. The most natural way to look at the disturbances is that they broke out after the arrests which were, therefore, the cause. The indictment has been framed for the sole purpose, as the title shows, of fastening the responsibility on the Congress. The argument seems to me to be this. First, I and then the Congress had been setting the stage for a mass movement since April 1942, when I first bruited the idea of the British withdrawal

popularly known as 'Quit India'. The mass movement was bound to result in the outbreak of violence. I and the Congressmen who had accepted my guidance had intended that violence should take place. Leaders had been preaching it. Hence the disturbances were to take place in any case. The arrests, therefore, merely anticipated the violent movement and nipped it in the bud. This sums up the reasoning in the indictment.

"68. I have endeavoured to show that no special stage for a mass movement was set or contemplated because of my proposal for the British withdrawal, that violence was never contemplated by me or any Congress leader, that I had declared that, if Congressmen indulged in an orgy of violence, they might not find me alive in their midst, that the mass movement was never started by me, the sole charge for starting it was vested in me, that I had contemplated negotiations with the Government, that I was to start the movement only on failure of negotiations, and that I had envisaged an interval of 'two or three weeks' for the negotiations. It is, therefore, clear that but for the arrests no such disturbances would have taken place as happened on 9th August last and after. I would have strained every nerve first to make negotiations successful, and secondly, if I had failed, to avoid the disturbances. The Government would have been no less able to suppress them than they were in August last. Only they would have had some case against me and the Congress. It was the duty of the Government, before taking action, to study the speeches of the Congress leaders and myself at the All-India Congress Committee meeting.

"69. The Congress leaders were all desirous that the movement should remain non-violent, if only because they knew that no violent movement in the existing circumstances could possibly succeed when matched against a most powerfully equipped Government. Whatever violence was committed by the people, whether Congressmen or others, was, therefore, committed in spite of the wishes of the leaders. If it is held otherwise by the Government, it should be proved beyond doubt before an impartial tribunal. But why seek to shift the responsibility when the cause is patent? Government action in enforcing India-wide arrests was so violent that the populace which was in sympathy with the Congress lost control. The loss of self-control cannot imply the Congress complicity, but it does imply that the power of endurance of human nature has

limitations. If Government action was in excess of the endurance of human nature, it and, therefore, its authors were responsible for the explosions that followed. But the Government may assert that the arrests were necessary. If so, why should the Government fight shy of taking the responsibility for the consequences of their action? The wonder to me is that the Government at all need to justify their action, when they know that their will is law.

"70. Let me analyse the system of Government in vogue here. A population numbering nearly four hundred millions of people, belonging to an ancient civilization, are being ruled by a British representative called Viceroy and Governor-General aided by 250 officials called collectors and supported by a strong British garrison with a large number of Indian soldiers, trained by British officers, and carefully isolated from the populace. The Viceroy enjoys within his own sphere powers much larger than the King of England. Such powers, as far as I know, are not enjoyed by any other person in the world. The collectors are miniature Viceroys in their own spheres. They are first and foremost, as the name implies, collectors of revenue in their own districts and have magisterial powers. They can requisition the military to their aid, when they think necessary. They are also political agents for the small chieftains within their jurisdiction, and they are in the place of overlords to them.

"71. Contrast this with the Congress, the most truly democratic organization in the world—not because of its numerical strength, but because its only sanction deliberately adopted is non-violence. From its very inception, the Congress has been a democratic body, seeking to represent all India. However feeble and imperfect the attempt may have been, the Congress has never in its history of now nearly sixty years shifted its gaze from the pole-star of India's freedom. It has progressed from stage to stage in its march towards democracy in the truest term. If it is said, as it has been said, that the Congress learnt the spirit of democracy from Great Britain—no Congressman would care to deny the statement—though it must be added that the roots were to be found in the old panchayat system. It can never brook Nazi, fascist or Japanese domination. An organization whose very breath is freedom and which pits itself against the most powerfully organized imperialism, will perish to a man in the attempt to resist all domination. So long as it clings to non-violence, it will be uncrushable and unconquerable.

"72. What can be the cause of extraordinary resentment against the Congress into which the Government have betrayed themselves? I have never known them before to exhibit so much irritation. Does the cause lie in the 'Quit India' formula? Disturbances cannot be the cause, because the resentment began to show itself soon after the publication of my proposal for the British withdrawal. It crystallized into the wholesale arrests of 9th August last which were pre-arranged and merely awaited the passing of the resolution of 8th August. Yet there was nothing novel in the resolution save the 'Quit India' formula. Mass movements have been known to be on the Congress programme ever since 1920. But freedom seemed elusive. Now the Hindu-Muslim disunity, now the pledges to the princes, now the interests of the Scheduled Classes, now the vested interests of the Europeans barred the gateway to freedom. 'Divide and Rule' was an inexhaustible well. The sands of time were running out. Rivers of blood were flowing fast among warring nations and politically-minded India was looking on helplessly—the masses were inert. Hence the cry of 'Quit India'. This gave body to the freedom movement. The cry was unanswerable. Those who were anxious to play their part in the world crisis found vent in that cry of anguish. Its root is in the will to save democracy from Nazisms as well as imperialism. For, the satisfaction of the Congress demand meant assurance of victory of democracy over any combination of reactionary forces and deliverance of China and Russia from the menace of Japan and Germany respectively. But the demand irritated the Government. They distrusted those who were associated with the demand and thereby they themselves became the greatest impediment to the war effort. It is wrong, therefore, to accuse the Congress of hindering war effort. Congress activity up to the night of 8th August was confined to resolutions only. The dawn of the 9th saw the Congress imprisoned. What next followed was a direct result of the Government action.

"73. The resentment over what I hold to be a just and honourable desire confirms the popular suspicion about the bona fides of Government's professions about democracy and freedom after the war. If the Government were sincere, they would have welcomed the offer of help made by the Congress. The Congressmen who have been fighting for India's liberty for over half a century would have flocked to the allied banner as one man for the defence of India's

freedom newly won. But the Government did not wish to treat India as an equal partner and an ally. They put out of action those who made this demand. Some of them are even being hounded, as if they were dangerous criminals. I have in mind Shri Jayaprakash Narayan and others like him. A reward of Rs.5,000, now doubled, has been promised to the informant who would show his hiding place. I have taken Shri Jayaprakash Narayan purposely as my illustration because, as he very rightly says, he differs from me on several fundamentals. But my differences, great as they are, do not blind me to his indomitable courage and his sacrifice of all that a man holds dear for the love of his country. I have read his manifesto which is given as an appendix to the indictment. Though I cannot subscribe to some of the views expressed therein, it breathes nothing but burning patriotism and his impatience of foreign domination. It is a virtue of which any country would be proud.

"74. So much for the politically-minded Congressmen. In the constructive department of the Congress also, the Government have deprived themselves of the best talent in the country for the organization of the hand industries which are so vital a need in war time. The All-India Spinners' Association, which is responsible for having distributed without fuss over three crores of rupees as wages among the poor villagers, whom no one had reached and whose labour was being wasted, has come in for a heavy hand. Its president Shri Jajuji and many of his co-workers have been imprisoned without trial and without any known reason. The khadi centres which are trust property have been confiscated to the Government. I do not know the law under which such property can be confiscated. And the tragedy is that the confiscators are themselves unable to run those centres which were producing and distributing cloth. Khadi and the charkhas have been reported to have been burnt by the authorities. The All-India Village Industries Association worked by Kumarappa brothers has also received much the same treatment. Shri Vinoba Bhave is an institution by himself. Many workers were incessantly doing creative labour under his guidance. Most men and women of the constructive organizations are not political workers. They are devoted to constructive work of the highest merit. And if some of them have found it necessary to appear at all on the political field, it is a matter for the Government to reflect upon. To put such organizations and their supervisors under duress is in my

opinion an unpardonable interference with the war effort. The self-satisfaction with which the highest officials proclaim that limitless men and material are being had from this unhappy land is truly amazing, while the inhabitants of India are suffering from shortage of food and clothing and many other necessaries of life. I make bold to say that this scarcity would have been largely minimized, if not altogether obviated, if instead of imprisoning the Congress workers throughout India, the Government had utilized their services. The Government had two striking illustrations of the efficient working by the Congress agency—I mean the handling of the disastrous earthquake in Bihar by Congressmen under Dr. Rajendra Prasad and of the equally disastrous flood in Gujarat under Sardar Vallabhbhai Patel.

"75. This brings me to the end of my reply to the indictment. It has become much longer than I had wanted to make it. It has cost me and my co-workers in the camp no end of labour. Although I must ask, in fairness to myself and the cause I represent, for the publication of this reply, my chief purpose is to carry conviction to the Government that the indictment contains no proof of the allegations against the Congress and me. The Government know that the public in India seem to have distrusted the indictment and regarded it as designed for foreign propaganda. Men like Sir Tej Bahadur Sapru and the Rt. Hon. Shri M. R. Jayakar have given their opinion that the 'evidence' produced in the indictment is of no judicial value. Therefore, the Government should withdraw the indictment. I see from the preface to the indictment that Government have in their possession 'valuable evidence', presumably incriminating the detenus. I submit that if the Government cannot safely divulge the evidence, they should discharge the detenus and bring to book those who, after discharge, may be caught in the act of committing or promoting crimes. With limitless power at their back, they need not resort to unsustainable accusations.

"76. It will be noticed that although the indictment is a Government publication, I have only criticized its unknown author in the fond hope that the individual members composing the Government of India have not read the originals on which the indictment is based. For, I am of opinion that no one having a knowledge of the originals could possibly endorse the inferences and innuendoes with which it is replete.

"77. Lastly, I wish to state that if I have anywhere erred in analysing the indictment, and if my error is pointed out to me, I shall gladly correct myself. I have simply written as I have felt."

After a lapse of three months, Gandhi received the following rejoinder from Sir Richard Tottenham:

"At the outset, I am to remind you that the document was published for the information of the public and not for the purpose of convincing you or for eliciting your defence. It was supplied to you only at your request and in forwarding it, the Government neither invited nor desired your comments on it. Since, however, you have thought fit to address Government on the subject, I am to say that Government have given due consideration to your letter.

"The Government regret to observe that, although your letter contains lengthy quotations from your own utterances and writings, it contains no fresh or categorical statement of your own attitude in regard to the material issues or any clear repudiation of the disastrous policy to which you and the Congress party committed yourselves in the series of events leading to the Congress resolution of the 8th August 1942. The purpose of your letter appears to be to suggest that you have been misrepresented in some way in *Congress Responsibility*, but in what substantial respect is not clear. No attempt was made in it, as you seem to think, to charge you with pro-Japanese sympathies and the sentence at the end of the first chapter, to which you have taken exception in paragraph 18 of your letter, was merely an echo of Pandit Jawaharlal Nehru's own words quoted on the previous page. He has not, as you wrongly allege, repudiated those words in the published statements to which you refer. It was, however, one of the purposes of the book to find an explanation of your actions in your own defeatist outlook towards the threat from Japan and your fear that, unless the allied forces withdrew in time, India would become a battlefield in which the Japanese would ultimately win. This feeling was attributed to you by Pandit Jawaharlal Nehru himself in the course of his remarks to which reference has been made above and your own draft of the Allahabad resolution makes it quite plain that, both in the 'Quit India' campaign and the Congress resolution which was intended to enforce it, your object was to be left in a position in which you and the Congress would be free to make terms with Japan. The Government of India note that your letter makes no attempt to

meet this imputation, which they still regard as true. It is the only explanation which is consistent with your own statement that 'the presence of the British in India is an invitation to the Japanese to invade India. Their withdrawal removes the bait.' Nor have you been able to explain on any other theory than that suggested in the book the contradiction between this statement and your subsequent avowal of your willingness to permit the retention of allied troops on Indian soil.

"The Government of India are not disposed to follow you into the various verbal points that you have raised. They do not deny that, owing to your habit of reinterpreting your own statements to suit the purposes of the moment, it is easy for you to quote passages from your utterances and writings which are in apparent contradiction to any view attributed to you. But the fact that you admit the discovery of important gaps in them, or that you have found it necessary from time to time to put glosses on what you have said is of itself evidence of the incredible levity with which, in a moment of grave crisis, you made pronouncements in regard to matters of the most vital importance in India's defence and her internal peace. Government can only interpret your statements in the plain sense of the words as it would appear to any honest or unbiased reader and they are satisfied that the book *Congress Responsibility* contains no material misinterpretation of the general trend of your utterances during the relevant period.

"You have devoted considerable space in your letter to an apparent attempt to disown the phrase attributed to you in the A.P.I. report of a press conference which you held at Wardha on the 14th of July 1942, where you are reported to have said: 'There is no question of one more chance. After all it is an open rebellion.' This press message was reproduced at the time in newspapers throughout India. You now wish the Government of India to believe that you first became aware of it on the 26th June 1943. They can only regard it as highly improbable that, if it did not correctly represent what you said, it should not have been brought to your notice at the time or that you should have left it uncontradicted during the following weeks while you were still at liberty.

"The Government of India also note that you still seek to cast on the Government the responsibility for disturbances for reasons which they can only regard as trivial and which have already been

answered in your published correspondence with His Excellency the Viceroy. The point which is clearly established by the book entitled *Congress Responsibility* is that those disturbances were the natural and predictable consequences of your declaration of an 'open rebellion' and the propaganda which preceded it. That you yourself could have foreseen those consequences is clear from the statement which you yourself made in the court in 1922, when you admitted the impossibility of dissociating yourself from the 'diabolical crimes of Chauri Chaura and the mad outrages of Bombay' and went on to say that you knew that you were playing with fire but that you had taken the risk and that you would do so again. If you now contend that the consequences were unintended and unforeseen, this fact is itself an admission of your own inability to judge the reactions of your followers. And you now seek to excuse, if not to defend, the barbarities committed in your own name and that of the Congress rather than to condemn them. It is clear where your sympathies lie. Your letter does not contain one word of explanation of your own message 'Do or Die', nor does it throw any light on your message which, if you cannot disown it, is sufficient to refute your contention that no movement had been launched by you at the time when the disturbances took place.

"I am finally to refer to your request for the publication of your letter. In the first place, I am to remind you of your own position, which has already been explained to you, namely, that, so long as the grounds of your detention remain unchanged, the Government are not prepared to afford you facilities for communication with the general public, nor are they prepared themselves to act as agents for your propaganda. In the second place, I am to point out that you had ample opportunities during the months preceding the Congress resolution of the 8th August 1942 to make your meaning unequivocally clear before you were arrested. The fact that your own followers interpreted your intentions in the same way as the Government leaves no scope for further explanations. I am to inform you, therefore, that the Government do not propose to publish your letter unless and until they think fit. Their decision is, however, without prejudice to the freedom of the Government to use at any time and in any manner which the Government think fit the various admissions contained in the communication which you have voluntarily addressed to them.

"To the extent that your present letter may be designed to relieve you of responsibility for the Congress rebellion and the connected events that have taken place, Government regret that they cannot accept it as in any way relieving you of that responsibility, or indeed, to their regret, as a serious attempt to justify yourself. They observe again with regret that you have taken no steps in your letter to dissociate yourself personally from the Congress resolution of 8th August 1942, to condemn unequivocally the violent outrages which took place in your name after the passing of that resolution, to declare yourself unequivocally in favour of the use of all the resources of India for the prosecution of the war against the Axis powers and in particular Japan, until victory is won; and to give satisfactory assurances for good conduct in future. And in absence of any change of mind on your part and of any disclaimer of the policy as the result of which it has been necessary to restrain your movements and those of the Working Committee of the Congress, the Government are unable to take any further action on your present communication."

On October 26, Gandhi sent his reply:

"Your letter makes it clear that my reply to the charges brought against me in the Government publication *Congress Responsibility for the Disturbances*, 1942-1943, has failed in its purpose, namely, to convince the Government of my innocence of those charges. Even my good faith is impugned.

"I observe too that the Government did not desire 'comments' upon the charges. The previous pronouncements of the Government on such matters had led me to think otherwise. Be that as it may, your current letter seems to invite an answer.

"In my opinion, I have, in my letter of 15th July last, unequivocally answered all charges referred to in your letter under reply. I have no regret for what I have done or said in the course of the struggle for India's freedom.

"As to the Congress resolution of 8th August 1942, apart from my belief that it is not only harmless but good all round, I have no legal power to alter it in any way. That can only be done by the body that passed that resolution—the A.-I.C.C. which is no doubt guided by its Working Committee. And as the Government are aware I offered to meet the members of the Working Committee in order to discuss the situation and to know their mind. But my

offer was rejected. I had thought and still think that my talk with them might have some value from the Government standpoint. Hence I repeat my offer. But it may have no such value so long as the Government doubt my bona fides. As a satyagrahi, however, in spite of the handicap, I must reiterate what I hold to be good and of immediate importance in terms of war effort. But if my offer has no chance of being accepted so long as I retain my present views, and if the Government think that it is only my evil influence that corrupts people, I submit that the members of the Working Committee and other detenus should be discharged. It is unthinkable that, when India's millions are suffering from preventable starvation and thousands are dying of it, thousands of men and women should be kept in detention on mere suspicion, when their energy and the expense incurred in keeping them under duress could, at this critical time, be usefully employed in relieving the distress. As I have said in my letter of 15th July last, Congressmen abundantly proved their administrative, creative and humanitarian worth at the time of the last terrible flood in Gujarat and equally terrible earthquake in Bihar. The huge place in which I am being detained with a large guard around me, I hold to be waste of public funds. I should be quite content to pass my days in any prison.

"As to 'satisfactory assurances' about my 'good conduct', I can only say that I am unaware of any unworthy conduct at any time. I presume that the impression the Government have of my conduct is referable to the charges mentioned in the indictment, as I have succinctly called *Congress Responsibility for the Disturbances*, 1942-43. And since I have not only denied the charges *in toto* but on the contrary have ventured to bring countercharges against the Government, I think that they should agree to refer both to an impartial tribunal. Seeing that a big political organization and not a mere individual is involved in the charges, I hold that it should be a vital part of the war effort to have the issue decided by a tribunal, if mutual discussion and effort are considered by the Government to be undesirable and/or futile.

"Whilst your letter rejects my request that my letter of July 15 last should in fairness to me be published, you inform me that their decision in this matter, however, 'is without prejudice to the freedom of the Government to use at any time and in any manner which they think fit the various admissions contained in the

communication which you have voluntarily addressed to them.' I can only hope that this does not mean that, as in the case of the *Congress Responsibility for the Disturbances*, the garbled extracts will be published. My request is that my letter should be published in full, if and when the Government think fit to make public use of it."

Gandhi's reaction to the Government attitude was best reflected in his letter addressed to Lord Linlithgow in late September:

"On the eve of your departure from India I would like to send you a word.

"Of all the high functionaries I have had the honour of knowing none has been the cause of such deep sorrow to me as you have been. It has cut me to the quick to have to think of you as having countenanced untruth and that regarding one whom you at one time considered as your friend. I hope and pray that God will some day put it into your heart to realize that you, a representative of a great nation, had been led into a grievous error."

The Viceroy replied: "I am indeed sorry that your feelings about any deeds or words of mine should be as you describe. But I must be allowed, as gently as I may, to make plain to you that I am unable to accept your interpretation of the events in question. As for the corrective virtues of time and reflection, they are ubiquitous in their operation, and wisely to be rejected by no man."

In the last quarter of 1943, the famine in Bengal had reached its peak. But it was not until November, when the death-roll in Bengal had reached fifteen lakhs, that the famine was fully debated in the Parliament. Mr. Amery held out no hope of a real solution whilst the war continued. "There will soon be a famine," Gandhi had predicted in March. And he hinted that, "If I were set free I would do what I could to remove its causes." This offer to help feed the hungry was rejected. Gandhi remained a prisoner.

Death Of Kasturba

1944

GANDHI had come to the conclusion that he would be kept under detention for many more years to come. He had prepared a time-table and followed it scrupulously. He maintained the diary of his daily caloric intake to make sure that he took not a calorie in excess of the strict requirement of the body. His prayers and daily walks took place at a fixed hour and he devoted the rest of his time to writing and serious reading. Religious literature he read as in his previous jail sojourn, but now he studied also books on anatomy, grammar and economics. He read Shakespeare, Browning, Bernard Shaw, Marx, Engels, Lenin and Stalin. Karl Marx's *Capital*, volume one, he read in Aga Khan Palace for the first time at the age of seventy-four. "I could have written it better," he said, "assuming, of course, I had the leisure for study Marx has put in." He added: "I do not care whether Marxism is right or wrong. All I know is that the poor are being crushed. Something has got to be done for them. To me this is axiomatic." He edited a few chapters of the Ramayana and Bhagawat for the benefit of Kasturbai. Here, for the first time, he had some leisure to think of his wife's education. He sat with her daily and gave her lessons in Gujarati grammar, poetry, history and geography.

The programme of teaching did not continue long. Old Kasturbai was not keeping well from the very outset. Her mental worries had made her morose. The death of Mahadev Desai was a heavy blow to her from which she never recovered. She used to blame her husband for sending to jail thousands of young men and women and Gandhi had to argue with her justifying his "Quit India" stand. His twenty-one days' fast had caused her great mental anxiety. She wanted to die before her husband.

Kasturbai's health began to deteriorate fast. In December 1943 the Government had to issue a communique on her ill health. It

said *inter alia*: "Her release would, however, involve separating her from her husband during her illness." The Government indicated great reluctance to allow outside medical help or nursing facilities. As a result, Gandhi addressed the following letter to the Government of India on January 27, 1944:

"Some days ago, Shri Kasturbai Gandhi told the Inspector-General of Prisons and Col. Shah that Dr. Dinshah Mehta of Poona be invited to assist in her treatment. Nothing seems to have come out of her request. She has become insistent now and asked me if I had written to the Government in the matter. I, therefore, ask for immediate permission to bring in Dr. Mehta. She has also told me and my son that she would like to have some Ayurvedic physician to see her. I suggest that the I.G.P. be authorized to permit such assistance when requested.

"I have no reply as yet to my request that Shri Kanu Gandhi, who is being permitted to visit the patient every alternate day, be allowed to remain in the camp as a whole-time nurse. The patient shows no signs of recovery and the night nursing is becoming more and more exacting. Kanu Gandhi is an ideal nurse, having nursed the patient before. And what is more, he can soothe her by giving her instrumental music and by singing *bhajans*. I request an early relief to relieve the existing pressure. The matter may be treated as very urgent.

"The superintendent of the camp informs me that when visitors come, one nurse only can be present. Hitherto, more than one nurse have attended when necessary. The superintendent has used his discretion as to the necessity. But when difficulty arose, I made a reference to the I.G.P. The result was that an order was issued that a doctor in addition may be present. I submit that the order has been issued in ignorance or disregard of the condition of the patient. She often requires to be helped by more persons than one. Therefore, I ask that there should be no restriction as to the number of the attendants.

"It would be wrong on my part, if I suppressed the fact that, in the facilities being allowed to the patient, grace has been sadly lacking. The order about attendants is the most glaring instance of pin-pricks, besides being in defeat of the purpose for which attendance during the visits of relatives is allowed. Again, my three sons are in Poona. The eldest, Harilal, who is almost lost to us, was not

allowed yesterday, the reason being that the I.G.P. had no instructions to allow him to come again. And yet the patient was naturally anxious to meet him. To cite one more pin-prick, every time the visitors who are on the permitted list come, they have to apply to the Government Office, Bombay, for permission. The consequence is that there is unnecessary delay and heart-burning. The difficulty arises because neither the superintendent nor the I.G.P. has any function except that of passing on my requests to Bombay.

"I am aware that Shri Kasturba is a Government patient, and that even as her husband I should have no say about her. But, as the Government have been pleased to say that, instead of being discharged, she is being kept with me in her own interest, perhaps in interpreting her wishes and feelings I am doing what the Government would desire and appreciate. Her recovery or at least mental peace, when she is lingering, is common cause between the Government and me. Any jar tells on her."

After a couple of reminders and a lapse of one week the Government conceded some of his demands. The Ayurvedic physician was allowed to examine Kasturbai but was not allowed to stay on the premises, though his attendance was needed very often. He had to rest in his car in front of Aga Khan Palace and was allowed inside after protracted delay. Disgusted with procrastination, Gandhi sent the following request on February 16:

"The patient's nights are much worse than her days and it is essentially at night that constant attendance is necessary. The Vaidyaraj should be permitted to remain in the camp day and night. If the Government cannot agree to this, they may release the patient on parole. If neither of these two proposals are acceptable to the Government, I request that I be relieved of the responsibility of looking after the patient. I ask for my removal to any other place. I must not be made a helpless witness of the agonies the patient is passing through."

By February 20, Kasturbai's condition was declared very grave. Devadas Gandhi was for penicillin injections as a last remedy, but his father advised against it. "You can't cure your mother now," said Gandhi, "no matter what wonder drugs you may muster. I will yield to you if you insist. But you are hopelessly wrong. She has refused all medicines and water these two days. She is in God's hands now. You may interfere, if you wish to, but I advise against

the course you are adopting. And remember you are seeking to cause physical pain by an injection every four or six hours to a dying mother."

Most of the time Gandhi sat by the side of his ailing wife. Their sixty-two years' partnership ended on February 22 when Kasturbai breathed her last lying on the lap of her husband.

On inquiry from the Government, Gandhi expressed his wishes with regard to Kasturbai's funeral rites:

"Her body should be handed over to my sons and relatives which would mean a public funeral without interference from Government. If that is not possible, the funeral should take place as in the case of Mahadev Desai and if the Government will allow relatives only to be present at the funeral, I shall not be able to accept the privilege, unless all friends, who are as good as relatives to me, are also allowed to be present.

"If this also is not acceptable to the Government, then those who have been allowed to visit her will be sent away by me and only those who are in the camp—detenus—will attend the funeral.

"This has been, as you will be able to bear witness, my great anxiety not to make any political capital out of this most trying illness of my life companion. But I have always wanted whatever the Government did to be done with good grace, which I am afraid, has been hitherto lacking. It is not too much to expect that now that the patient is no more, whatever the Government decide about the funeral will be done with good grace."

Gandhi kept vigil that night. The next day, on February 23, the gates of Aga Khan Palace were thrown open to about 150 relatives and friends to enable them to attend the funeral rites. Gandhi kept seated near Kasturbai's body in deep meditation. Now and then, he looked to the visitors and greeted them with a nod.

Dressed in a white sari, woven out of yarn spun by Gandhi, and covered with a jail sheet, with *kumkum* annointed on her forehead, Kasturbai looked as though she was sleeping peacefully. Decked with flowers, the bier was carried by her sons and relatives from the palace to the cremation place where Mahadev's last rites were performed. The ceremony itself was a short and simple one.

To begin with there was recitations from the Gita, Koran, Bible and Zend-Avesta. As Kasturbai's body was lifted from the bier and placed on the pyre, Gandhi was visibly moved and with his wrap

he wiped his tears. The priest completed his ceremony, and before the pyre was set ablaze, Gandhi spoke a few faltering words. Ba, he said, had achieved her freedom; she died with "Do or Die" engraved in her heart.

For about six hours, Gandhi stayed near the pyre. Friends were requesting him to go back to the palace and rest, but he refused. Under the blazing sun, he stood leaning on a staff. Later he went and sat under a tree, gazing at the slowly burning body. "At this moment," he said, "how can I separate myself from my old and faithful companion?" Surrounded by friends, he told titbits from her life. It was more or less a touching monologue: "I cannot even imagine life without Ba. She was a part and parcel of myself. Her death will leave a permanent void in my life."

"My mind does not think of anything else but Ba," Gandhi said to Sushila. The table whereupon Kasturbai used to sit or lie down was brought to him and he took his breakfast on it. "This table has become a very valuable thing for me. The picture of Ba reclining her head on it always stands before my eyes." Referring to the last moments of Kasturbai, he observed: "Ba's calling me thus at her last moment and her passing away while lying on my lap is really a wonderful thing. Such a kind of relation between husband and wife does not exist generally among us."

Following the death of Kasturbai, hartal was observed all over India. The Council of State and the Punjab, Bengal, Orissa and the Frontier Assemblies, passed condolence resolutions. Lord Wavell, the new Viceroy, expressed his sympathy in the course of a reply to Gandhi's letter of February 17 which was as follows:

"Although I have had not the pleasure of meeting you, I address you on purpose as 'Dear Friend'. I am looked upon by the representatives of the British Government as a great, if not the greatest enemy, of the British. But, since I regard myself as a friend and a servant of humanity including the British, in token of my goodwill I call you, the foremost representative of the British in India, my 'friend'.

"I have received, in common with some others, a notice informing me for the first time, why I am detained, and conferring on me the right of representation against my detention. I have duly sent my reply, but I have as yet heard nothing from the Government. A reminder too has gone after a wait of thirteen days.

"I have said some only have received notices, because, out of six of us in this camp, only three have received them. I presume that all will receive them in due course. But my mind is filled with the suspicion that notices have been sent as a matter of form only, and not with any intention to do justice. I do not wish to burden this letter with argument. I repeat, what I said in the correspondence with your predecessor, that the Congress and I are wholly innocent of the charges brought against us. Nothing but an impartial tribunal to investigate the Government case and the Congress case against the Government will bring out the truth.

"The speeches recently made on behalf of the Government in the assembly on the release motion, and the gagging order on Sarojini Devi, I consider to be playing with fire. I distinguish between the defeat of Japanese arms and the allied victory. The latter must carry with it the deliverance of India from the foreign yoke. The spirit of India demands complete freedom from all foreign dominance and would, therefore, resist Japanese yoke equally with British or any other. The Congress represents that spirit in full measure. It has grown to be an institution whose roots have gone deep down into the Indian soil. I was, therefore, staggered to read that Government were satisfied with things as they were going. Had they not got from among the Indian people the men and money they wanted? Was not the Government machinery running smooth? This self-satisfaction bodes ill for Britain, India and the world, if it does not quickly give place to a searching of hearts in British high places.

"Promises for the future are valueless in the face of the world struggle in which the fortune of all nations and, therefore, of the whole of humanity is involved. Present performance is the peremptory need of the moment, if the war is to end in world peace and not be a preparation for another war bloodier than the present, if indeed there can be a bloodier. Therefore, a real war effort must mean satisfaction of India's demand. 'Quit India' only gives vivid expression to that demand, and has not the sinister and poisonous meaning attributed to it without warrant by the Government. The expression is charged with the friendliest feeling for Britain in terms of the whole of humanity.

"I have done. I thought that, if I claim to be a friend of the British, as I do, nothing should deter me from sharing my deepest thoughts with you. It is no pleasure for me to be in this camp,

where all my creature comforts are supplied without any effort on my part, when I know that millions outside are starving for want of food. But I should feel utterly helpless, if I went out and missed the food by which alone living becomes worth while."

The Government's attitude, however, remained the same. Many wild statements were made and even uncharitable things were said with regard to the heavy expenses incurred on Gandhi's detention. On March 4, Gandhi addressed the following letter to the Government of India:

"In reply to a question in the assembly, the Hon. Home Member is reported to have said: 'The provision for the expenses of Mr. Gandhi and those detained with him in Aga Khan Palace amounted to about Rs. 550 a month.'

"In my letter to you dated the 26th October last, I remarked as follows: 'The huge place in which I am being detained with a big guard around me, I hold to be waste of public funds. I should be quite content to pass my days in any prison.' The Home Member's reply quoted above is a sharp reminder to me that I should have followed up the remark just referred to by me. But it is never too late to mend. I, therefore, take up the question now.

"The expenses on behalf of my companions and me are not merely Rs. 550 per month. The rent of this huge place—of which only a portion is open to us—and the expense of maintaining the big outer guard and an inner staff consisting of the superintendent, jamadar and sepoys have got to be added. Add to this a large squad of convicts from Yeravda to serve the inmates and to look after the garden. Virtually the whole of this expense is, from my point of view, wholly unnecessary; and when the people are dying of starvation, it is almost a crime against Indian humanity. I ask that my companions and I be removed to any regular prison Government may choose. In conclusion, I cannot conceal from myself the sad thought that the whole of this expense comes from taxes collected from the dumb millions of India."

On March 9, Gandhi wrote a second letter to Lord Wavell:

"I must thank you for your prompt reply. At the outset, I send you and Lady Wavell my thanks for your kind condolences on the death of my wife. Though for her sake I have welcomed her death as bringing freedom from living agony, I feel the loss more than I had thought I should. We were a couple outside the ordinary. It

was in 1906 that, by mutual consent and after unconscious trials, we definitely adopted self-restraint as a rule of life. To my great joy, this knit us together as never before. We ceased to be two different entities. Without my wishing it, she chose to lose herself in me. The result was that she became truly my better half. She was a woman always of very strong will which, in our early days, I used to mistake for obstinacy. But that strong will enabled her to become, quite unwittingly, my teacher in the art and practice of non-violent non-co-operation. The practice began with my own family. When I introduced it in 1906 in the political field, it came to be known by the more comprehensive and specially coined name of satyagraha. When the course of Indian imprisonments commenced in South Africa, Kasturba was among civil resisters. She went through greater physical trials than I. Although she had gone through several imprisonments, she did not take kindly to the present incarceration during which all creature comforts were at her disposal. My arrest simultaneously with that of many others, and her own immediately following, gave her a shock and embittered her. She was wholly unprepared for my arrest. I had assured her that the Government trusted my non-violence, and they would not arrest me unless I courted arrest myself. Indeed, the nervous shock was so great that after her arrest she developed violent diarrhoea and, but for the attention that Dr. Sushila Nayyar, who was arrested at the same time as the deceased, was able to give her, she might have died before joining me in this detention camp, where my presence soothed her and the diarrhoea stopped without any further medicament. Not so the bitterness. It led to fretfulness ending in painfully slow dissolution of the body.

"In the light of the foregoing, you will perhaps understand the pain I felt when I read in the newspapers the statement made on behalf of the Government which, I hold, was an unfortunate departure from truth regarding her who was precious to me beyond measure . . . Truth is said to be the first and the heaviest casualty in war. How I wish in this war it could be otherwise in the case of the allied powers!

"I now come to your address which you delivered before the legislature and of which you have kindly sent me a copy. When the newspapers containing the address were received, I was by the bedside of the deceased. Shri Mirabai read to me the Associated Press

report. But my mind was elsewhere. Therefore, the receipt of your speech in a handy form was most welcome. I have now read it with all the attention it deserves. Having gone through it, I feel drawn to offer a few remarks, all the more so as you have observed that the views expressed by you 'need not be regarded as final'. May this letter lead to a reshaping of some of them!

"In the middle of page two, you speak of the welfare of 'Indian peoples'. I have seen in some Viceregal pronouncements the inhabitants of India being referred to as the people of India. Are the two expressions synonymous?

"At page thirteen, referring to the attainment of self-government by India, you write, 'I am absolutely convinced not only that the above represents the genuine desire of the British people, but that they wish to see an early realization of it. It is qualified only at present by an absolute determination to let nothing stand in the way of the earliest possible defeat of Germany and Japan; and by a resolve to see that in the solution of the constitutional problem full account is taken of the interests of those who have loyally supported us in this war and at all other times—soldiers who have served the common cause; the people who have worked with us; the rulers and populations of the states to whom we are pledged; minorities who have trusted us to see that they get a fair deal . . . but until the two main Indian parties at least can come to terms, I do not see any immediate hope of progress.' Without reasoning it out, I venture to give my paraphrase of your pronouncement: 'We the British shall stand by the Indian soldiers whom we have brought into being and have trained for consolidating our rule and position in India, and who, by experience, we have found can effectively help us in our wars against other nations. We shall also stand by the rulers of the Indian states, many of whom are our creation and all of whom owe their present position to us, even when these rulers curb or actually crush the spirit of the people whom they rule. Similarly, shall we stand by the minorities whom too we have encouraged and used against the vast majority when the latter have at all attempted to resist our rule. It makes no difference that they (the majority) seek to replace it by a rule of the will of the people of India taken as a whole. And in no case, will we transfer power unless the Hindus and Muslims come to us with an agreement among themselves.' The position taken up in the

paragraph quoted and interpreted by me is no new thing. I regard the situation thus envisaged as hopeless, and I claim in this to represent the thought of the man in the street. Out of the contemplation of this hopelessness was born the anguished cry of 'Quit India'. What I see happening in this country, day after day, provides a complete vindication of the 'Quit India' formula as defined by me in my considered writings.

"I note as I read your speech that you do not regard the sponsors of the formula of 'Quit India' as outcastes to be shunned by society. You believe them to be high-minded persons. Then, treat them as such and trust their interpretation of their own formula and you cannot go wrong.

"After developing the Cripps offer you have said at page sixteen in the middle of the paragraph, '. . . the demand for the release of these leaders who are in detention is an utterly barren one, until there is some sign on their part of willingness to co-operate. It needs no consultation with any one or anything but his own conscience for any one of those under detention to decide whether he will withdraw from "Quit India" resolution and the policy which had very tragic consequences, and will co-operate in the great tasks ahead.' Then again, reverting to the same subject you say on pages nineteen and twenty, 'There is an important element which stands aloof; I recognize how much ability and high-mindedness it contains; but I deplore its present policy and methods as barren and unpractical. I should like to have the co-operation of this element in solving the present and future problems of India. If its leaders feel that they cannot consent to take part in the present Government of India, they may still be able to assist in considering the future problems. But I see no reason to release those responsible for the declaration of August 8, 1942, until I am convinced that the policy of non-co-operation and even of obstruction has been withdrawn—not in sackcloth and ashes, that helps no one—but in recognition of a mistaken and unprofitable policy.'

"I am surprised that you, an eminent soldier and man of affairs, should hold such an opinion. How can the withdrawal of a resolution, arrived at jointly by hundreds of men and women after much debating and careful consideration, be a matter of individual conscience? A resolution jointly undertaken can be honourably, conscientiously and properly withdrawn only after joint discussion

and deliberation. Individual conscience may come into play after this necessary step, not before. Is a prisoner ever free to exercise his conscience? Is it just and proper to expect him to do so?

"Again, you recognize 'much ability and high-mindedness' in those who represent the Congress organization and then deplore their present policy and method as 'barren and unpractical'. Does not the second statement cancel the first? Able and high-minded men may come to erroneous decisions, but I have not before heard such people's policy and methods being described as 'barren and unpractical'. Is it not up to you to discuss the pros and cons of their policy with them before pronouncing judgement especially when they are also admittedly representatives of millions of their people? Does it become an all-powerful Government to be afraid of the consequences of releasing unarmed men and women with a backing only of men and women equally unarmed and even pledged to non-violence? Moreover, why should you hesitate to put me in touch with the Working Committee members, so as to enable me to know their minds and reactions?

"Then you have talked of the 'tragic consequences' of the 'Quit India' resolution. I have said enough in my reply to the Government pamphlet *Congress Responsibility*. Combating the charge that the Congress was responsible for those consequences. I commend the pamphlet and my reply to your attention, if you have not already seen them. Here I would just like to emphasize what I have said already. Had the Government stayed action till they had studied my speeches and those of the members of the Working Committee history would have been written differently.

"You have made much of the fact that your Executive Council is predominantly Indian. But surely, their being Indians no more makes them representatives of India than non-Indians. Conversely it is quite conceivable that a non-Indian may be a true representative of India, if he is elected by the vote of the Indian people. It would give no satisfaction even if the head of the Indian Government was a distinguished Indian not chosen by the free vote of the Indian people.

"Even you, I am sorry, have fallen into the common error of describing Indian forces as having been recruited by 'voluntary enlistment.' A person who takes to soldiering as a profession will enlist himself wherever he gets his market wage. Voluntary enlistment

has come to bear by association a meaning much higher than that which attaches to an enlistment like that of Indian soldiers. Were those who carried out the orders at the Jallianwala Bagh massacre volunteers? The very Indian soldiers who have been taken out of India and are showing unexampled bravery will be ready to point their rifles unerringly at their own countrymen at the orders of the British Government, their employers. Will they deserve the honourable name of volunteers?

"You are now flying all over India. You have not hesitated to go among the skeletons of Bengal. May I suggest an interruption in your scheduled flights and a descent upon Ahmednagar and Aga Khan Palace in order to probe the hearts of your captives? We are all friends of the British, however much we may criticize the British Government and system in India. If you can but trust, you will find us to be the greatest helpers in the fight against Nazism, fascism, Japanism and the like.

"Now I revert to your letter of the 25th February. Shri Mirabai and I have received replies to our representations. The remaining inmates have received their notices. The reply received by me, I regard as a mockery, the one received by Shri Mirabai as an insult. According to the report of the Home Member's answer to a question in the Central Assembly, the replies received by us seem to be no replies. He is reported to have said that the stage 'for the review of the cases had not yet arrived. Government at present were only receiving representations from prisoners.' If their representations in reply to the Government notices are to be considered merely by the executive that imprisoned them without trial, it will amount to a farce and an eyewash, meant perhaps for foreign consumption, but not as any indication of a desire to do justice. My views are known to the Government. I may be considered an impossible man, though altogether wrongly I would protest. But what about Mirabai? As you know, she is the daughter of an admiral and former commander-in-chief of these waters. But she left the life of ease and chose instead to throw in her lot with me. Her parents, recognizing her urge to come to me, gave her their full blessings. She went to Orissa at my request to understand the plight of the people of that benighted land. That Government was hourly expecting the Japanese invasion. Papers were to be removed or burnt, and withdrawal of the civil authority from the coast was being contemplated.

અહિંસા પરમ ધર્મ છે
અહિંસા પરમ ધર્મ છે
અહિંસા પરમ ધર્મ છે
અહિંસા પરમ ધર્મ છે
અહિંસા પરમ ધર્મ છે
અહિંસા પરમ ધર્મ છે
અહિંસા પરમ ધર્મ છે
અહિંસા પરમ ધર્મ છે
અહિંસા પરમ ધર્મ છે

હરિ
હરિ
હરિ
હરિનો માર ગ છે શૂરાનો
હરિનો માર ગ છે શૂરાનો
હરિનો માર ગ છે શૂરાનો
હરિનો માર ગ છે શૂરાનો
ગ છે શૂરાનો
ગ છે શૂરાનો
ગ છે શૂરાનો

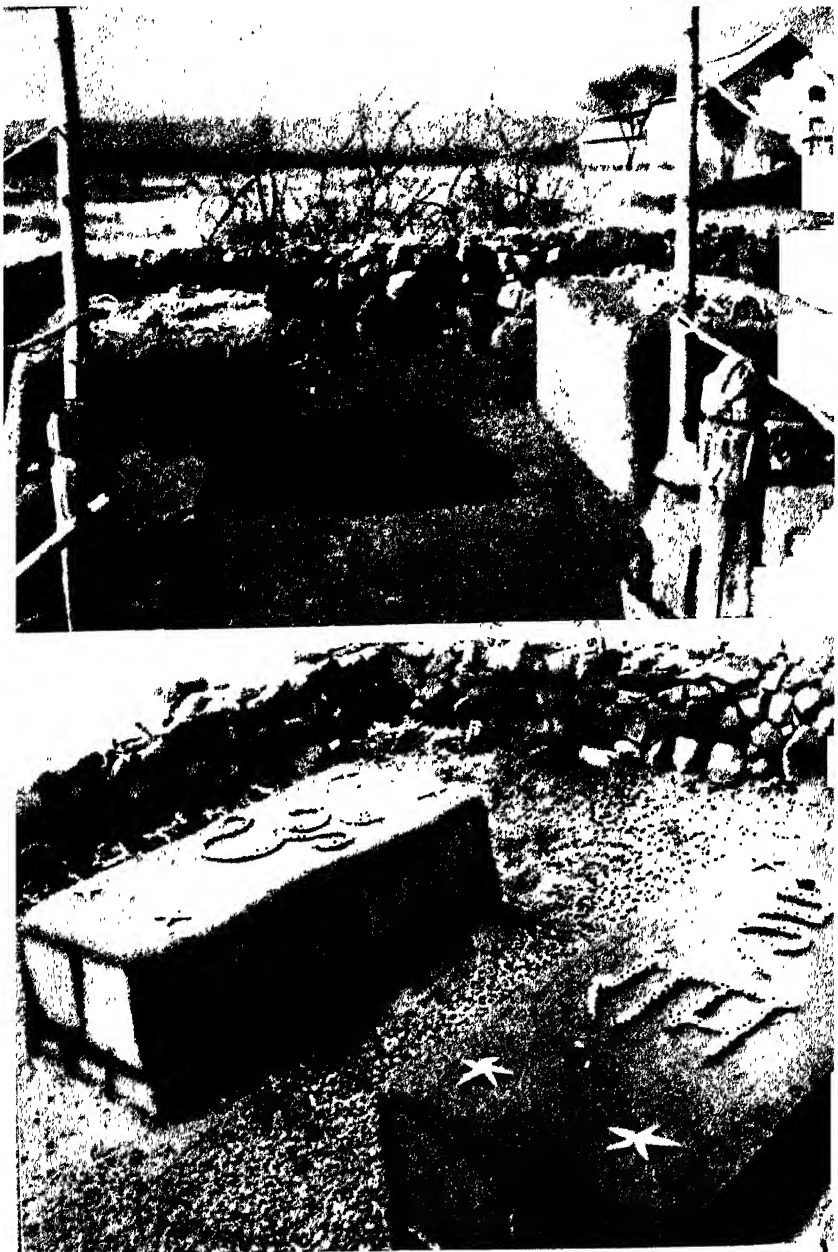
Photograph : Kanu Gandhi

Kasturbai's last moments in Aga Khan Palace during the detention, February 22, 1944

Photograph : Kanu Gandhi

Death of Kasturbai, February 22, 1944

Photograph : Kanu Gandhi



Photograph . Udi Gopa

Samadhis of Mahadev Desai and Kasturbai, Aga Khan Palace, 1944

Photograph : Kanu Gandhi

Gandhi offering prayers at the samadhis of Mahadev and Kasturbai after his release, May 6, 1944

From Sumati Morarjee Collection

Gandhi at Parnakuti, Poona, May 1944

Photographs : D. R. D. Wadia

Gandhi at prayer meeting, Parnakuti. May 1944

Photograph : D. R. D. Wadia

Gandhi, May 1944

Mirabai made Chaudwar (Cuttack) airfield her headquarters, and the local military commander was glad of the help she could give him. Later she went to New Delhi and saw General Sir Hartley and General Molesworth, who both appreciated her work and greeted her as one of their own class and caste. It, therefore, baffles me to understand her incarceration. The only reason for burying her alive, so far as I can see, is that she had committed the crime of associating herself with me. I suggest your immediately releasing her, or your seeing her and then deciding. I may add that she is not yet free from the pain for the alleviation of which the Government sent Captain Simcox at my request. It would be a tragedy, if she became permanently disabled in detention. I have mentioned Shri Mirabai's case because it is typically unjust.

"I apologize to you for a letter which has gone beyond length I had prescribed for myself. It has also become very personal and unconventional. That, however, is the way my loyalty to friends works. I have written without reservation. Your letter and your speech have given me the opening. For the sake of India, England and humanity, I hope you will treat this as an honest and friendly, if candid, response to your speech.

"Years ago, while teaching the boys and girls of Tolstoy Farm in South Africa, I happened to read to them Wordsworth's 'Character of the Happy Warrior'. It recurs to me as I am writing to you. It will delight my heart to realize that warrior in you. There will be little difference between the manners and the methods of the Axis powers and the allies, if the war is to resolve itself into a mere trial of brute strength."

On March 28, Lord Wavell wrote:

"You will receive a separate reply from the Home Secretary on your complaint about Mr. Butler's answer to a question in the House of Commons. I can only say that I deeply regret if you are left with the impression that the Government of India have been unsympathetic in the matter of Mrs. Gandhi's illness. Miss Slade's case will be examined in the light of what you say about her.

"I do not think it profitable that we should enter into lengthy argument, and do not propose to answer in detail the points you raise in your letter. But I think it best to give you a clear statement of my views on the future development of India and the reasons for your present detention.

"The draft declaration of H.M.G. which Sir Stafford Cripps brought to India stated in unmistakable terms the intention of H.M.G. to give India self-government under a constitution of her own devising, arrived at by agreement between the principal elements. I need hardly say that I am in entire accord with that aim, and only seek the best means to implement it without delivering India to confusion and turmoil. Much wisdom and spirit of goodwill and compromise will be required to arrive at the right solution, but with good leadership I am sure a solution can be found.

"Meanwhile, there is much work to be done, particularly in the economic field, in preparing India to take her proper place in the modern world. She must be ready to welcome change and progress in many hitherto unfamiliar directions and to raise the standard of living of her population. Such work is primarily non-political: it may well hasten a political settlement, but cannot await it. It will give rise to many new and absorbing problems demanding the best abilities that India can bring to bear on them. India cannot be expected to tackle all these problems in isolation from the rest of the world, or without the aid that Britain can give and the services of an experienced administration. But it is work in which leaders of all parties can co-operate with the certainty that they are helping the country towards the goal of freedom.

"I regret that I must view the present policy of the Congress party as hindering and not forwarding the Indian progress to self-government and development. During a war in which the success of the United Nations against the Axis powers is vital both to India and to the world, as you yourself have recognized, the Working Committee of the Congress declined to co-operate, ordered Congress ministries to resign, and decided to take no part in the administration of the country or in the war effort which India was making to assist the United Nations. At the greatest crisis of all for India, at a time when Japanese invasion was possible, the Congress party decided to pass a resolution calling on the British to leave India, which could not fail to have the most serious effect on our ability to defend the frontiers of India against the Japanese. I am quite clear that India's problems cannot be solved by an immediate and complete withdrawal of the British.

"I do not accuse you or the Congress of any wish deliberately to aid the Japanese. But you are too intelligent a man, Mr. Gandhi,

not to have realized that the effect of your resolution must be to hamper the prosecution of war; and it is clear to me that you had lost confidence in our ability to defend India, and were prepared to take advantage of our supposed military straits to gain political advantage. I do not see how those responsible for safety of India could have acted otherwise than they did and could have failed to arrest those who sponsored the resolution. As to general Congress responsibility for the disturbances which followed, I was, as you know, commander-in-chief at the time; my vital lines of communication to the Burma frontier were cut by the Congress supporters, in the name of the Congress, often using the Congress flag. I cannot, therefore, hold Congress guiltless of what occurred; I cannot believe that you, with your acumen and experience, can have been unaware of what was likely to follow from your policy. I do not believe that the Congress action in this matter represented the real feeling of India, nor that the Congress attitude of non-co-operation represents the opinion of anything like a majority of India.

"To sum up, I believe that with general co-operation we can in the immediate future do much to solve India's economic problems and can make steady and substantial progress towards Indian self-government.

"I believe that the greatest contribution that the Congress party can make towards India's welfare is to abandon the policy of non-co-operation and to join whole-heartedly with other Indian parties and with the British in helping India forward in the economic and political progress—not by any dramatic or any spectacular stroke, but by hard steady work towards the end ahead. I think that the greatest service you could do to India would be to advise unequivocally such co-operation.

"In the meantime I regard it as my task in the interest of India, of which I am a sincere friend, to concentrate all my efforts on bringing this war to a victorious conclusion, and to prepare for India's advancement after the war. In this task I feel I can count on very considerable co-operation from the majority of Indians."

On April 9, Gandhi addressed a letter to the Viceroy:

"You have sent me a frank reply. I propose to reciprocate your courtesy by being perfectly frank. Friendship to be true demands frankness even though it may some time appear unpleasant. If anything I say offends you, please accept my apology in advance.

"It is a pity that you have refused to deal with important points raised in my letter.

"Your letter is a plea for co-operation by the Congress in the present administration and failing that in planning for the future. In my opinion, this requires equality between the parties and mutual trust. But equality is absent and the Government distrust of the Congress can be seen at every turn. The result is that suspicion of the Government is universal. Add to this the fact that Congressmen have no faith in the competence of the Government to ensure India's future good. This want of faith is based upon bitter experience of the past and present conduct of the British administration of India. Is it not high time that you co-operated with the people of India, through their elected representatives instead of expecting co-operation from them?

"All this was implied in the August Resolution. The sanction behind the demand in the resolution was not violence but self-suffering. Anyone, be he Congressman or other, who acted against this rule of conduct had no authority to use the Congress name for his own action. But I see that this resolution repels you as it did Lord Linlithgow. You know that I have joined issue on the point. I have seen nothing since to alter my view. You have been good enough to credit me with 'intelligence', 'experience' and 'acumen'. Let me say that all these three gifts have failed to make me realize that the effect of the Congress resolution 'must be to hamper the prosecution of the war'. The responsibility for what followed the hasty arrests of Congressmen must rest solely on the Government. For, they invited the crisis, not the authors of the resolution.

"You remind me that you were the commander-in-chief at the time. How much better it would have been for all concerned, if confidence in the immeasurable strength of arms had ruled your action instead of fear of a rebellion! Had the Government stayed their hand at the time, surely, all the bloodshed of those months would have been avoided. And it is highly likely that the Japanese menace would have become a thing of the past. Unfortunately it was not to be. And so the menace is still with us, and what is more, the Government are pursuing a policy of suppression of liberty and truth. I have studied the latest ordinance about detenus, and I recall the Rowlatt Act of 1919. It was popularly called the Black Act. As you know it gave rise to an unprecedented agitation. That

act pales into insignificance before the series of ordinances that are being showered from the Viceregal throne. The martial law in effect governs not one province, as in 1919, but the whole of India. Things are moving from bad to worse.

"You say, 'It is clear to me that you had lost confidence in our ability to defend India and were prepared to take advantage of our supposed military straits to gain political advantage.' I must deny both the charges. I venture to suggest that you should follow the golden rule, and withdraw your statement and suspend judgement till you have submitted the evidence in your possession to an impartial tribunal and obtained its verdict. I confess that I do not make the request with much confidence. For, in dealing with Congressmen and others, Government have combined the prosecutor, judge and jailor in the same person and thus made proper defence impossible on the part of the accused. Judgements of courts are being rendered nugatory by fresh ordinances. No man's freedom can be said to be safe in this extraordinary situation. You will probably retort that it is an exigency of the war. I wonder!

"As I visualize India today, it is one vast prison containing four hundred million souls. You are its sole custodian. The Government prisons are prisons within this prison. I agree with you that whilst you hold the views expressed in your letter under reply, the proper place for one like me is a Government prison. And unless there is a change of heart, view and policy on the part of the Government, I am quite content to remain your prisoner. Only, I hope, you will listen to the request made by me to remove me and my fellow prisoners to some other prison where the cost of our detention need not be even one tenth of what it is today."

Release

1944

THERE WAS no expectation that Gandhi would be released before the end of the protracted war. For a time, there was also anguish that he might die during the long period of detention. Aga Khan Palace was highly malarious. On April 16, 1944, a communique stated: "Mr. Gandhi has been suffering for the last three days from malaria. He is feeling weak, but his general condition is as satisfactory as can be expected." Ten days later, Mr. Amery stated in the Parliament that he had no further information.

The communiques continued to say that Gandhi's condition was improving. "He is in good spirits. He has been advised to take more nourishment and tonics." On April 30 it was announced that "no further bulletin will be issued unless necessary". Three days later the communique said: "There has been worsening of Mr. Gandhi's anæmic condition and his blood-pressure has fallen further. His general condition is again giving rise to some anxiety."

For some time past, there prevailed thick rumours about his imminent removal from Aga Khan Palace. The Inspector-General of Prisons, when he visited Gandhi on the morning of May 5, was rather mysterious. He casually asked if in the opinion of doctors Gandhi was fit to undertake a hundred miles' journey by train or car. He gave no further information. Gandhi had repeatedly requested the Government to remove him from the palace. The idea that he was responsible for the heavy expenditure on his detention hurt him deeply. The question of release did not bother him.

At about six in the evening of May 5 the I.G.P. followed by the superintendent of the camp walked into Gandhi's room and told Gandhi that he and the whole party were to be released unconditionally the next morning. "Are you joking?" Gandhi asked. "No, I am serious," said the I.G.P. "You can continue to stay here for some time for convenience, if you like. The guard will be removed

at eight in the morning tomorrow and then your friends can visit you freely. Or you can go to your friend's place in Poona or to Bombay. Personally, I would not advise you to stay here. This is a military area and when crowds begin coming for *darshan*, there might be a clash which you won't like." Gandhi smiled and asked in good humour: "What about my railway fare if I stay in Poona for some time?" "You will have it whenever you leave Poona," he replied. Gandhi bade him good night saying, "All right, then I will stay in Poona for two or three days."

On May 6, at five in the morning, the prayers were offered in the palace. After that, Gandhi drafted a letter to the Government requesting them to acquire for him the plot where Kasturbai and Mahadev had been cremated: "The place of cremation which has been fenced off becomes consecrated ground. The party has daily visited the ground twice and offered floral tributes to the departed spirits and said prayers. I trust that the plot will be acquired by the Government with the right of way to it through H. H. the Aga Khan's grounds, so as to enable those relatives and friends, who wish to visit the cremation ground whenever they like. Subject to the permission of the Government, I would like to arrange for the upkeep of the sacred spot and daily prayers. I hope that necessary steps will be taken by the Government in terms of my prayer."

Gandhi accompanied by the inmates paid his last visit to the *samadhi* as a prisoner. After offering floral offerings and the usual prayers, they returned to the palace. At 7.45, the I.G.P. came. Gandhi picked up his stick ready to walk out. "No, Mahatmaji, wait a few minutes," he said. At the stroke of eight, the I.G.P. led the party away. He took Gandhi in his own car, the rest of the party followed in another one, and they passed out of the barbed wire after spending one year, nine months and fifteen days in that place of detention. Gandhi's release, according to the Government communique, was unconditional but "this decision has been taken solely on medical grounds."

As the car drove up to Parnakuti, Gandhi became very pensive. He was thinking of Kasturbai who had been so keen to get out of jail. "Yet I know she could not have had a better death," he murmured. "Both Ba and Mahadev laid down their lives at the altar of the goddess of freedom. And they have become immortal. Would they have attained that glory, if they had died outside prison?"

Gandhi had become very weak and there was physical and mental exhaustion, though he kept cheerful. He rested at Poona for three days. Only once, every evening, he appeared before the public to participate in the prayers. On May 9, he visited Aga Khan Palace to pay homage to the memory of Mahadev and Kasturbai.

On May 11, Gandhi arrived in Bombay to sojourn at Juhu. On May 14 he entered on a fortnight's silence to ensure uninterrupted rest. It was discovered by now that he had contracted hookworm infection. The sea breeze brought him some relief and within a week he took a long drive and spent ninety minutes inspecting the areas devastated by the terrific explosion in the Bombay docks.

Except for the evening prayers and walks along the seashore, he confined himself to his cottage. Musicians came daily to entertain him with devotional songs. One evening, he saw a sound film for the first time. "Mission to Moscow" was specially screened for him at "Gandhi Gram", his abode.

He avoided serious discussions. On May 20, he wrote to Jayakar: "The country expects much from me. I am not at all happy. I feel even ashamed. I should not have fallen ill. I tried not to, but failed at length. I feel that they will imprison me as soon as I am declared free from the present weakness. And if they do not arrest me, what can I do? I cannot withdraw the August Resolution. As you have very properly said, it is innocuous. You may differ about the sanction. It is the breath of life for me."

On May 29, Gandhi broke his total "medical silence" and decided temporarily upon silence for twenty hours a day, speaking only between four and eight in the evening. Strict discipline and meticulous care of health enabled him to proceed to Poona on June 15.

On June 17, Gandhi addressed the following letter to the Viceroy from Nature Cure Clinic, Poona:

"But for the fact that this letter is along the lines of your preoccupation I should not have troubled you with a letter from me.

"Though there is little cause for it, the whole country and even many from outside expect me to make decisive contribution to the general good. I am sorry to say my convalescence threatens to be fairly long. Even if I was quite well, I could do little or nothing unless I know the mind of the Working Committee of the Congress. I pleaded as a prisoner for permission to see them. I plead now as a free man for such permission. If you will see me before deciding,

I shall gladly go wherever you want me to, as soon as I am allowed by medical advisers to undertake long distance travelling.

"I have circulated among friends, for private use, copies of the correspondence that passed between the authorities and me during detention. I do feel, however, that, in fairness to me, Government should permit its publication in the press."

On June 20 a press note from Delhi announced Government's intention to issue a pamphlet containing the letters between Gandhi and the Government exchanged during his detention. The next day *Correspondence with Mr. Gandhi* was published. The Viceroy refused permission to Gandhi to see the Working Committee. He referred to Gandhi's adherence to the "Quit India" resolution and stated: "I feel that a meeting between us at present could have no value and could only raise hopes which would be disappointed. If after your convalescence and on further reflection, you have a definite and constructive policy to propose for the furtherance of India's welfare, I shall be glad to consider."

On June 29, about fifty representative Congressmen of Maharashtra had a meeting with Gandhi in Poona. He addressed them in Hindustani:

"I am glad that I am able to meet so many representatives of the Congress in Maharashtra. I would like to make it clear that I do not meet you as a representative, in terms of the August Resolution, to conduct the civil disobedience campaign adumbrated in that resolution. In the language of satyagraha, I ceased to occupy that status, as soon as I was jailed. And if I am now out of it, it is not because of mine or your strength but as a result of illness. Illness in a satyagrahi is a thing to be ashamed of. This accidental release does not restore to me the authority that lapsed with my imprisonment. I discussed my position with some lawyer friends in terms of the law prevalent in this land, and they are of the opinion that what I hold to be true in the language of satyagraha happens to be true legally too. Probably we will be able to see their legal opinion published in a few days. Any way, I am here holding no better status in the eye of the Congress than any single one of you. Indeed, speaking legally I have no status in the Congress organization, for I resigned some years ago even my four-anna membership. Nevertheless, I know, I occupy a big place in your hearts and you give weight to whatever I might have to say. What I may say is to

be regarded merely as individual opinion to be accepted or rejected by you at will. It would have been otherwise, if I were speaking in a representative character. Then I would have expected you as disciplined soldiers to carry out my instructions.

"At my request, the secretary kindly sent me a report of the happenings in Maharashtra since the 9th August 1942. He has also kindly sent me a list of the names of those who have assembled here and some questions. I have read all these papers carefully. I do not propose to reply to the questions in detail. I had hoped to be able to be with you much longer than the period I have been allowed by my medical advisers. I have, therefore, to say what I have to say inside of thirty minutes. You will, therefore, excuse me for confining my remarks only to the present. I can say at once that as a man wedded to truth and non-violence, not merely as a matter of discipline or expedience, but as a rule of conduct in all walks of life, I can endorse nothing untruthful or violent. But I refuse to sit in judgement upon the actions of others. Nor is it of any avail at this moment and in this meeting to weigh individual or collective acts of Congressmen and others in the scales of non-violence and truth. Suffice it to say that experience has led me to the unshakable conviction that our success has been mathematically proportionate to the extent to which we have adhered to truth and non-violence. The phenomenal awakening of the masses during the last twenty-five years has been entirely due to the purity of our means. And to the extent that untruth and violence have crept in, they have hindered our progress.

"Your faith in me overwhelms me. My accidental release has given rise to great expectations. I am doubtful whether I deserve all this confidence. But this much I know that whatever strength I may have, is entirely due to the fact that I am a votary of truth and non-violence. Some friends have told me that truth and non-violence have no place in politics and worldly affairs. But I do not agree. I have no use for them as a means of individual salvation. Their introduction and application in everyday life has been my experiment all along.

"What each one of us should do at the present moment is of the utmost importance. As I have said, even if I thought that there was an opportunity for offering civil resistance at the present moment, I can't act in the name of the Congress. But remember the

concluding golden lines of the August Resolution. On the arrest of the principal Congressmen on the 9th day of August 1942, every Congressman became his own leader competent to act as he liked provided that his action fell within the limits prescribed by truth and non-violence. As I have said in my previous writings, every one who follows the Congress policy is a Congressman, whether he is on the Congress register or not. The Congress should be a poor organization if it depended for its strength on a few lakhs members whose names appeared on the Congress rolls. The great strength of the Congress is derived from the fact that it is broad-based upon the goodwill and co-operation, at critical moments, of dumb millions. I, therefore, fail to see what cause there can be for frustration. Is it merely because we did not reach our goal within the period hoped for? It is given to man to make the effort even in the face of the heaviest odds. Success depends upon God's will or, if you like, upon many circumstances outside our control. There would be cause for frustration, if we lost faith in ourselves, our means or our cause. There is no such thing as frustration in the dictionary of satyagraha. I have no answer for those who never had faith or have lost faith in the efficacy of their own weapon. The communal tangle is no doubt there. But that is like a quarrel between brothers. We must admit that forces of evil hem us in from all sides. They were never so strongly entrenched as they appear to be at present. But that is no warrant for pessimism or for despair. We have got the golden method of non-violent non-co-operation with evil. If we do not appear to have succeeded, the cause lies in ourselves. If the several component parts of the nation do not believe in the virtue of non-co-operation, the responsibility of those who believe in it becomes all the heavier. We may have to strive long, the burden to carry may be heavy. But I can say from experience that it is never too heavy. What burden can be too heavy for a man or a woman who has risked all for the cause? I may tell you that at no moment have I suffered from any sense of frustration. Frustration is born of our own weaknesses and loss of faith. So long as we do not lose faith in ourselves, it is well with India. This is the message that I want to leave with you this evening.

" 'What about the communal tangle, the political deadlock, and the food situation and the like,' you will ask. I have an answer for all these. But I may not attempt it at this meeting.

"I am convinced that the sufferings of the people cannot be alleviated, until India has real political power. I cannot alleviate the food situation by feeding a few hungry mouths. I have friendly relations with capitalists not for personal gain or in order to flatter them, but in order to get a portion of their wealth for the service of the poor. But their money cannot serve the hungry millions at present. What is the root cause of this all-India starvation? Under cover of war conditions, starving millions are being further starved. Startling as the figures that come from Bengal, Karnatak and other parts are, the distress is much deeper. None but a representative national government can cope with it. I am of the opinion that if India had been free, there would have been no war with Japan. And if there was a war, we would have dealt with it much more effectively than at present. I do not want to change masters. I want to be free from all foreign control. You must have seen the correspondence recently published. We may not be deceived by the wealth to be seen in the cities of India. It does not come from England or America. It comes from the blood of the poorest. There are said to be 700,000 villages in India. Some of them have been simply wiped out. No one has any record of these. Thousands have died of starvation and disease in Bengal, Karnatak and elsewhere. The Government registers can give us no idea of what the village folk are going through. But being a villager myself, I know the conditions in the villages. I know the village economics. I tell you that the pressure from the top crushes those at the bottom. All that is necessary is to get off their backs. This is the meaning of non-co-operation with evil. Non-violence is a mighty weapon. In action, it takes the form of civil disobedience and non-violent non-co-operation. Civil disobedience is a very potent weapon. But every one cannot wield it. For that, one needs training and inner strength. It requires occasions for its use. But non-violent non-co-operation can be practised by everybody. I have been receiving letters of a most depressing, if I have also of a stimulating character. Those who understand the secret of non-co-operation will find a ready answer for all their difficulties. We must learn resolutely to say 'no', when it becomes a duty. The hunt for wealth or for fame is not for the non-co-operator.

"Let us be patient and go through all the suffering that may be in store for us. We shall have met well this evening, if I have

succeeded in transmitting to you my faith in our cause and the means we employ for achieving it. Then there will be no room for gloom or despair."

On July 1, he attended a meeting of the trustees of Kasturba Gandhi National Memorial Fund held in Poona and gave a short address. "The object of the Kasturba Memorial Fund", he observed, "is properly the welfare of village women and children." The committee decided to use the said fund and the income thereof for the welfare and education of the poor and needy women and children in the rural areas of India.

On July 2, Gandhi reached Panchgani, a hill-station near Poona, for rest. On the 11th, *Times of India* published what was said to be the interview given by Gandhi to Mr. Stewart Gelder, a correspondent of *News Chronicle*. When Gandhi read it, he thought it necessary to publish the facts and correct text of the said interview. Handing over to press representatives two statements on July 12, Gandhi explained that they were two sets of notes prepared after discussion with the British journalist. One statement was intended for publication after the journalist had communicated his impressions of Gandhi to the Viceroy and the other statement contained notes of talks which he had given Mr. Gelder to discuss with anyone who cared to understand him. The second statement which also contained the essence of the first read as follows:

"I saw Mahatma Gandhi on July 4 at Panchgani. I told him: 'My editor is anxious to help in solving the political deadlock in India. I went to Delhi and I was disappointed. I hope you will not disappoint me.' I asked: 'Supposing you saw Lord Wavell, how would you begin to talk? What would you say to him?'

"He promptly replied that he would tell the Viceroy that he had sought the interview with a view to help and not to hinder the allies and it was to this end he had asked for a permission to see the members of the Congress Working Committee. He said he had no authority to act in the name of the Congress. According to the canons of satyagraha, when a civil resister was imprisoned, the authority vested in him automatically came to an end. Hence, the need for him to see the Working Committee members.

"I said: 'The Viceroy might feel as you swear by the August Resolution and by the weapon of civil disobedience, your meeting the members of the Working Committee may only result in their

re-investing you with authority to carry on civil disobedience in the name of the Congress, and the result will be that when you came out of the interview you will hold the pistol on the Viceroy's head and say: "Do this or I start civil disobedience." That would make things worse than they are today.'

"Mr. Gandhi replied: 'At the back of that is total distrust of my profession that I am and have always been a friend of the British. Therefore, I can never use the weapon of civil disobedience during the war, unless there was a very grave reason, as, for instance, the thwarting of India's natural rights to freedom.'

"My next question was: 'Supposing the Working Committee was let out of the jail tomorrow and Government refuse to give India what they want, would you start civil disobedience?'

"Mr. Gandhi said: 'If the Working Committee came out, they would take stock of the situation and would discuss things among themselves and with me. I can tell you this that I have no intention of offering civil disobedience today. I cannot take the country back to 1942, history can never be repeated. Even without the authority of the Congress, if I wanted to do that, I could start civil disobedience today on the strength of my supposed influence with the masses. But I would be doing so merely to embarrass the British Government. This can't be my object. But the Working Committee would not sit still while people are suffering. It is my conviction that we cannot meet fully the situation and alleviate the sufferings of the people, unless power and responsibility are transferred from British into Indian hands. Without such transfer, the attempt of the Congressmen and others to alleviate the people's sufferings are most likely to lead to conflict with the Government.'

"I interrupted and said: 'When things are as they are, I cannot believe that the British will transfer the authority now, that is, the Government will not concede the demand for independence while the war is on.'

"Mr. Gandhi replied that there was a difference between what he would ask today and what was asked in 1942. Today, he would be satisfied with a national government in full control of civil administration. It was not so in 1942. Such a government would be composed of persons chosen by the elected members of the Central Assembly. This would mean the declaration of the independence of India, qualified as above during the war.

"I thought it was a great improvement on the 1942 position. I asked him if the military would control railways and the ports, etc. Mr. Gandhi replied that the national government would let the military have all the facilities that the military might require. But the control would be that of the national government. The ordinance rule would give place to normal administration by national government.

" 'Will the Viceroy be there?' I asked.

" 'Yes, but he will be like the King of England guided by responsible ministers. Popular government will be automatically restored in all the provinces so that both the provincial and central governments will be responsible to the people of India. So far as military operations are concerned, the Viceroy and the commander-in-chief will have complete control. But it must be possible for the national government to offer advice and criticisms even in military matters. Thus the portfolio of defence would be in the hands of the national government which would be genuinely interested in defence of the country and may render great assistance in the shaping of politics. The allied forces would be allowed to carry on their operations on Indian soil. I realize that they cannot defeat Japan without that.' "

"Mr. Gandhi made it clear that the expenses of the allied operation on the Indian soil should not be borne by India.

" 'If the national government is formed, would you advise the Congress to participate in it?' I asked.

"Mr. Gandhi replied in the affirmative.

"So it means that if a national government is formed the Congress will join and help war effort. What would be your position? I asked. 'I am a lover of peace through and through. After independence was assured I would probably cease to function as adviser to the Congress and as an all-war resister I would have to stand aside but I shall not offer resistance against the national government or the Congress. My co-operation will be abstention from interfering with the even tenor of life in India. I shall work with the hope that my influence will be felt to keep India peace-minded and so affect the world policy towards real peace and brotherhood among all without the distinction of race and colour.'

"Supposing there is a conflict between the civil and the military authorities, how would the dispute be settled? If, for example, the civil authorities want to use the railway to carry 2,000 tons of food

and the military authorities wanted it for carrying the munitions, what would you advise? I next asked.

"Mr. Gandhi said: 'As I said before, I would not have to advise on such matters. But supposing I had, I can conceive the necessity of allowing precedence to the military. But supposing the military wanted to blow off places or practice manoeuvres in disregard of the life of the people, I would say: "Hands off." The thing is that with mutual trust, such difficulties would not arise and if they did they would be easily adjusted. If there is no trust, I cannot work. I cannot work for the allied victory without trust. If they trusted, a settlement would be easy to achieve. Freedom for India will bring hope to Asiatics and other exploited nations. Today there is no hope for the Negroes, but Indian freedom will fill them with hope.'

"Finally, I asked: 'What about Hindu-Muslim differences?'

"Mr. Gandhi replied: 'If the British meant well there would be no difficulties.' Mr. Gandhi said in conclusion, 'Most of us believe that whatever H. E. the Viceroy may wish personally, he has not the authority in the political sphere. Mr. Churchill does not want a settlement. He wants to crush me if he has been correctly reported. He has never denied the report. The beauty of it for me, and the pity of it for him, is that none can crush a satyagrahi, for he offers his body as a willing sacrifice and thus makes the spirit free.' "

Gandhi issued the following statement:

"I had not authorized the publication of the interview, of even the substance. I had said that it should not be published unless I authorized its publication and in no case had I ever dreamt that the interview would be published with exclusive rights to any one paper. If it was to be published with exclusive rights, it should have been broadcast throughout India. Therefore, I had to offer that apology publicly in order to soothe myself and also to show to the press my appreciation that they have respected my desire to be left alone and also not to report anything which I had not authorized.

"My object in seeing press people is purely to advance the cause for which I am living, namely, the freedom of India through truth and non-violence. I do not seek publicity for the sake of it and just now I feel I would serve the cause better by remaining in obscurity, if such things were possible.

"Therefore, I had warned Mr. Gelder that he was not to publish anything from me unless I authorized it. He has published what he

Photograph : D. R. D. Wadia

Gandhi's arrival at Gandhigram, Juhu, Bombay, May 11, 1944

Photograph : Khopker & Engineer

On the way to the prayer meeting, Juhu, May 1944

Photograph : Udit Gopal

Arrival at the prayer meeting

Photograph : D. R. D. Wadia

At the prayer, Juhu, May 1944

Photograph . Khopker & Engineer

On his morning walk at the Juhu beach, May 1944

Photograph : Kanu Gandhi

Relaxing on the Juhu beach, May 1944

From Sumati Morarjee Collection

On the Juhu beach

Photograph : D. R. D. Wadia

Signing an autograph book at the prayer meeting, Juhu, May 1944

Photograph : D. R. D. Wadia

With Sumati Morarjee, his hostess, at Gandhigram, Juhu, May 1944

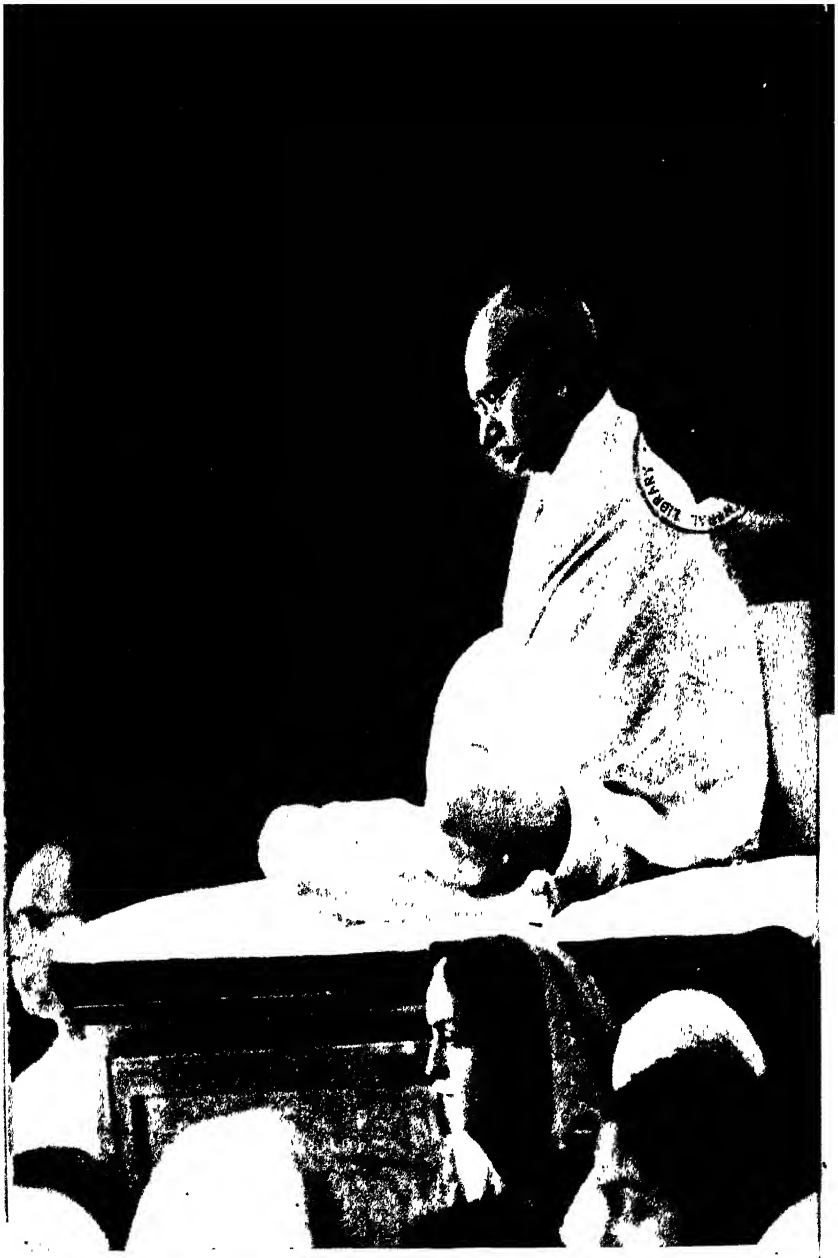
Photograph . Kanu Gandhi

Gandhi's hut at Juhu

Dr. Gajjar explains to Gandhi the hookworm ova, Gandhigram, Juhu, May 1944

Photograph : Khupkar & Engineer

Distributing mangoes to children after the prayer, Juhu, May 1944



From Sumati Morarjee Collection

During the prayer, Gandhigram, Juhu, May 1944

Photograph : D. R. D. Wadia

Gandhi at the evening prayer, Juhu, June 1944

Photographs : D. R. D. Wadia

M. K. Gandhi

M. K. Gandhi

M. K. Gandhi

M. K. Gandhi

M. K. Gandhi

M. K. Gandhi

M. K. Gandhi

M. K. Gandhi

M. K. Gandhi

M. K. Gandhi

M. K. Gandhi

Photograph : Khopker & Engineer

During his morning and evening walks at Juhu, June 1944

"Sunder Bun",
Gandhigram,
Juhu,
10th June, 1944.

Dear Friend,

I send you herewith in two volumes copies of correspondence between the Government of India or the Bombay Government and myself during my incarceration in the palace of H.H. the Aga Khan in Yeravada.

The second volume is a copy of my reply to the Government of India pamphlet entitled "Congress Responsibility for the Disturbances 1942-43". The first contains copies of correspondence arising out of the above mentioned reply and on miscellaneous matters of public importance.

I had the copies cyclostyled with the help of kind friends. For fear of censorship difficulties, I did not try to have the copies printed at any printing press. But lest the Government of India may think that there is anything in the correspondence objectionable from military standpoint I am circulating for private use only the copies among friends who, I think, should know the nature of the correspondence that took place between the two Governments and me. You are free to show your copy to any friends you like, subject to the precaution that applies to you.

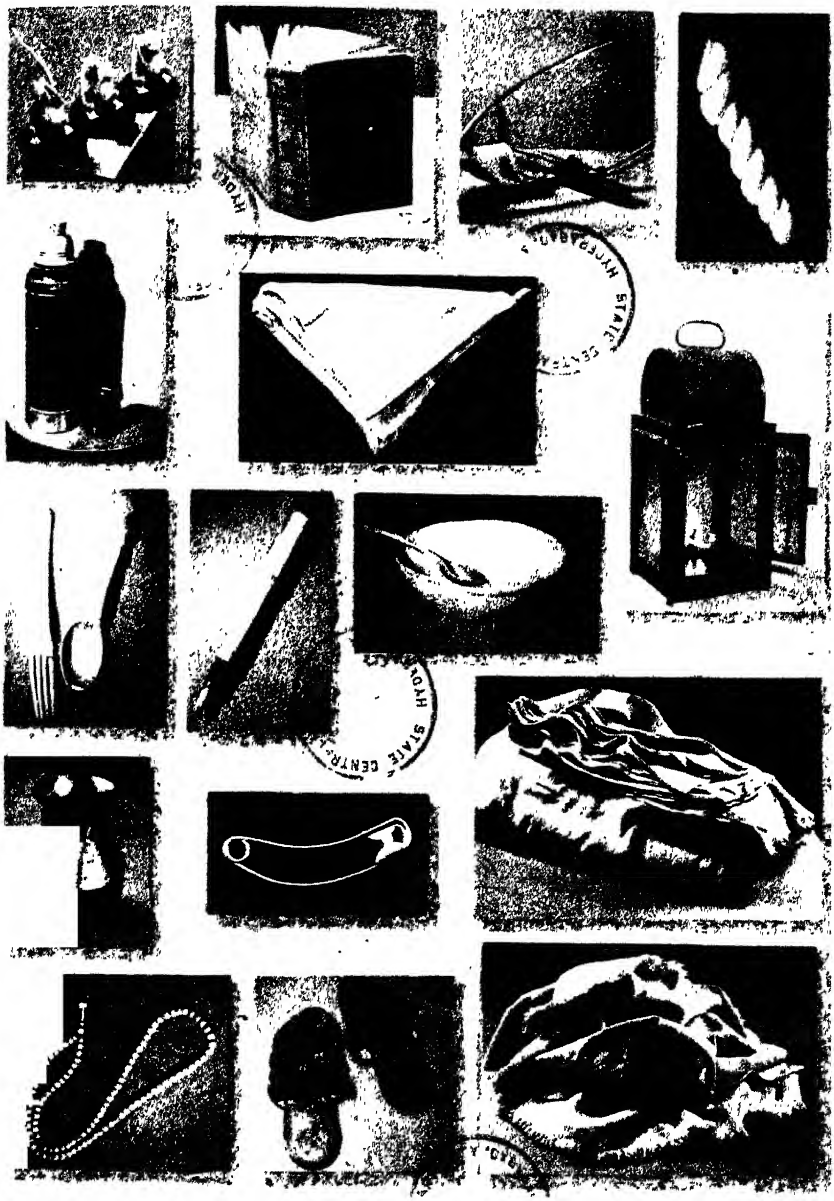
You will confer on me a favour if you will take the trouble of letting me have your reaction upon the correspondence especially upon the points arising from my reply to Government of India pamphlet. I have endeavoured to answer every item of importance in the Government indictment. I should like to know the points, if any, which require elucidation.

Yours sincerely,

M.K. Gandhi

From Sumati Morarje

A covering letter dated Juhu, June 10, 1944 sent along with the cyclostyled copies of Gandhi's correspond with the Government of India during his detention at Aga Khan Palace



From Sumati Morarjee Collection

Some of his few possessions presented to his hostess at Gandhigram, Juhu, 1944

From Sumati Morarjee Collection

Collecting money for the Harijan Fund on his way to Poona, June 15, 1944

has, I have no doubt, with the best of intentions, but somehow or other I feel, he has not served the cause as well as he might have. I passed nearly three hours with him distributed over three days in order that he might know the whole of my mind. I believed him and still believe him to be a well-wisher of India as he is a lover of his own country, and I accepted his word entirely when he told me that he approached me not as a journalist principally, but as one desiring to see that the political deadlock was resolved. Whilst I declared my views with absolute freedom, I told him that his first business should be to go to Delhi and if he could reach the Viceregal throne, he should see the Viceroy and give him what impressions he had gathered. Having himself failed to get an interview with the Viceroy, I felt that Mr. Gelder, being a reporter of a prominent English daily, might be able to serve the cause.

"Even in South Africa, where I was working in a hostile atmosphere, I was fortunate enough to get the journalists and editors to help me when they became impressed by my earnestness and the justice of my cause. I was handling the disabilities of the Indians in South Africa. The publication, therefore, at this stage, of an abstract of two interviews seems to me to be misfired. You will see that Mr. Gelder has compressed the two statements in the report published by him. You will notice also that there are some glaring inaccuracies in the report as published. I want to guard myself against being understood as accusing Mr. Gelder of any wilful distortion. But I have found it times without number during my public life covering a period of over fifty years that my statements do not admit of being easily abridged or paraphrased. In 1907, I nearly lost my life when Reuter sent an abridged summary of the pamphlet I had written and distributed in India in 1906. Fortunately, my life was spared when I was lynched, and I was able to show that the case based against me on the strength of that summary was utterly wrong. Here the abridgement has no such mischievous consequences. I recall the South African incident in order to emphasize my point. All my life, I have handled what seemed to be forlorn causes. I have been also a fairly successful journalist, but I did not embark upon that calling for a living.

"It was a venture in order to advertise the cause I was handling and I gave this long preface before handing the two statements to the fellow journalists in the hope that they would respond to my

earnest wish that they would co-operate with me in dealing with the situation which, if properly handled, may yield promising results for mankind.

"I was ill-prepared for this ordeal that is in front of me. I am in Panchgani trying to rebuild my broken body. The desire not to see statements published at this stage was also prompted by regard for my health. I want to get well quickly and to be in full working order. Since things are so shaping themselves that I might not be able to carry out that with misunderstandings.

"I have kept you, gentlemen, away from me and you have been very kind to me. You have waited in the hope that some day I would satisfy your natural inquisitiveness. I am afraid that you will be perhaps oversatiated because if your chiefs still keep you here, you will give me daily summary of reactions in the press. I do not expect that I shall want to deal with them all, but in so far as there is misunderstanding I will have to remove them if I possibly can.

"I stand by every word that appeared in the two statements I have given to you, but I speak on behalf of no one but myself."

Gandhi met the pressmen at Panchgani on July 13 and explained to them the Gelder interview:

"Some have said that I have admitted that the August Resolution has lapsed. Not only have I never said it, on the contrary, at the Maharashtra workers' meeting I made it clear, that not a comma of that resolution could be altered by anybody except those who passed it, namely, the Congress Working Committee and finally the A.-I.C.C. What I have said and what I now re-affirm is that my authority under the resolution had undoubtedly lapsed according to my view of the working of satyagraha.

"The premature publication of the interview to Mr. Gelder has led to some confusion in the minds of Congressmen. Let me make it clear that the lapsing of my authority has nothing to do with the normal activities of the Congress. What no one can do in the name of the Congress is mass civil disobedience, which was never started and which, as I have said, I cannot at the present moment, even in my personal capacity, start.

"The 'Quit India' resolution I hold to be absolutely innocuous. The Gelder interview notes now published are in no way in conflict with the 'Quit India' resolution, as I have interpreted it and as the joint author of it I have every right to interpret it.

"The question before me and all India is how to implement the resolution at the present time, that is, two years after the passing of the resolution. The Gelder interview notes show the way how it can be done in a perfectly honourable manner. Those who approve of the stand I have taken up will naturally support it. People having difficulty are free to refer to me, but their approval of the stand taken by me must not be interpreted to mean suspension of the normal activities of the Congress, and if the Government interfere with those activities the inherent right of individual civil disobedience is in no way suspended under the statement referred to by me. The statements constitute my individual effort to end the present deadlock. They are more addressed to the powers that be than to the people. If there is a hearty response, there will be no occasion for civil disobedience, individually or not."

Answering the question put by a reporter, whether the Cripps proposals could be compared with his recent statement, he said:

"My proposal is wholly different. The Cripps proposals were unacceptable to me for the simple reason that they contemplated almost perpetual vivisection of India and would have created an effective barrier against Indian independence. I want to say this without the slightest disrespect to Sir Stafford. He still remains to me the same friend that he claimed to be when he was here. For me, friendships abide in spite of political differences.

"One fundamental element in my attitude is that I shall never be a party to the sale of the rights of the people of the states for the sake of freedom of the people of British India. At the same time, I am no enemy of the princes. I consider myself to be their friend if anybody cares to understand. I am quite prepared to suggest a solution at once honourable to them and to the people."

"I live for a cause, and if I perish, it is for the cause," he said in an informal talk reiterating his faith in the destiny of free India. A reporter said that it might be that His Majesty's Government did not, for the duration of the war, entertain any idea for the transference of power and it was feared that Mr. Jinnah would not be agreeable to accept Gandhi's suggestion, because a national government might, in his opinion, consolidate the position of the Hindus in the Centre. Gandhi exclaimed: "If Mr. Jinnah does not accept my suggestion or if the powers that be do not, I would consider it most unfortunate. That would show that neither of them

wants India to be really free at this juncture and give India a full share in winning the war for freedom and democracy. I myself feel firmly that Mr. Jinnah does not block the way, but the British Government do not want a just settlement of the Indian claim for independence which is overdue and they are using Mr. Jinnah as a cloak for denying freedom to India."

"I have the firmest faith," he declared, "that the allies may win the war in the trial of brute strength, because brute strength when applied to limitless finances will naturally be supreme, but it will be only a physical victory and lead to another world war. This is the outpouring of a lacerated heart."

Asserting that there was no conflict between the principles defined in the August Resolution and what he had suggested in the recent interview, Gandhi told pressmen on July 14:

"I have received bitter criticism of my views, expressed in the Gelder interview. Some of my correspondents say that under the influence of moderates and moneyed men I have betrayed the cause of our country. If for nothing else for dealing with such critics, I am glad of the premature publication of the interview.

"I do not want to sail under false colours. The country as well as the Government should know me exactly as I am. I have never concealed the fact that I am a friend of everybody—moderates, moneyed men, Englishmen, Americans or any other, irrespective of caste or colour or persuasion. My belief and practice are directly derived from non-violence. My non-co-operation is non-co-operation with evil, not with the evil-doer. And underneath my non-co-operation is my earnest desire to wean the evil-doer from the evil or harm he is doing, so that I can give him hearty co-operation. Again, if I associate with the so-called moderates or with moneyed men, I do so to seek their co-operation in the cause I am handling. But I approach them with an open mind, so that I correct myself where I find myself in the wrong. I have known of no cause that I have espoused that has suffered because of such association.

"Some critics have suggested that by my present attitude, I am lending moral weight to the allied cause. But they forget that my offer, such as it is, is subject to the condition that the allies, in this case the British Government, should recognize full independence qualified during the pendency of the war. I see, therefore, no conflict between the principles enunciated in the August Resolution

and what I have now suggested. May I suggest to critics that they should wait till the British Government have spoken. The statements made by me were meant in the first instance for the Government. Mr. Gelder sprung a surprise. He has done so with the best of motives. After all, there is a higher power ruling all the actions of human beings."

A journalist remarked that it had been said by a large section of the foreign press that Gandhi had revised his attitude because of favourable war situation and because the Congress suffered a heavy defeat. Gandhi replied:

"Let me remind the critics at the outset that publicity of the interview to Mr. Stuart Gelder was not of my seeking. As I have already remarked, it was meant for the powers that be. I ask for a dispassionate examination of my proposals on their own merits. I should not mind a climb-down, if it resulted in the attainment of Indian independence. I may say that the favourable war situation had nothing to do with my proposal, if only for the simple reason that, in the flush of approaching victory, my proposal was not likely even to receive a hearing. But as a lover of peace, not merely in India but peace among all mankind, I could not but make a proposal for what it is worth. After all, there is such a thing as world opinion, apart from the opinion of authorities.

"A united, enlightened, powerful opinion of the world is bound to affect those who are today wielding what appears to be absolute power in waging the war, and experience has taught me that one should not be afraid of being misunderstood or of rejection of one's proposals if it is sound in itself.

"The heavy defeat of the Congress I do not feel at all. I have not a shadow of doubt that this passage through fire and suffering by thousands of Congressmen and the Congress sympathizers has raised the status of India and the strength of the people. Throughout all my long public life, I have not experienced a sense of defeat, heavy or otherwise. I know that many Congressmen are labouring under a sense of frustration. Poor men, they do not know the value of self-suffering. But even that frustration is only momentary. The victory, that is, independence of India as a whole, is a certainty. That it may not come in my life-time is a matter of indifference to me. I can but work for it till the end of my life. Victory will come when God wills it.

"Only today I wrote to a friend who wanted to know the difference between now and August 1942. From it I quote relevant sentences. I have said the difference between now and August 1942 is that at the time I had no knowledge of the response the people, both pro-Congress and anti-Congress, would make. Now I know the kind of response the people made. Heroism, suffering, and self-sacrifice of those who took part in this struggle are beyond praise, but weighed in the scale of truth and non-violence there are glaring defects in the popular demonstration. And I can only say that India failed to reach her natural goal at the time because of the defects. Whatever may be true of other nations, I have no doubt that India can come to her own fully by truth and non-violent means. In the face of sabotage and the like, rulers have as usual lost their heads and resorted to reprisals unheard of before. I write this under correction. I have asked for an impartial tribunal for the investigation of charges against the Congress and my counter-charges against the Government. Unless I am convinced to the contrary, I shall continue to believe that the molehill of popular violence has been shown on behalf of Government to have been a mountain and the Himalayan violence of authorities has been generally defended as no more than necessary for the occasion. I must, therefore, refuse to judge popular action by the foot-rule of truth and non-violence unless I can apply the same measure for Government action. This is one difference. The second difference is the terrible progressive starvation of the people. Whether it is due to wrath of God or incompetence of rulers or universal pressure of war is not relevant to the elucidation of my reply. I hold that these two causes mark decisive differences between now and August 1942. I would be unworthy of my creed, if I failed to make use of all the resources of head and heart that God has vouchsafed to me for discovering a solution of the deadlock. What is that solution is submitted by me. It is nothing less than the present declaration of freedom of India, limited during the war period by the exigencies of the war. This limitation you know. If the offer is accepted, then I would be criminally guilty if I did not advise the Congress to accept it.

"If my proposal reaches full fruition, what is today a war of brute strength would be turned into a war for the liberation of the exploited peoples of the world. Then it would be a war between predominantly moral strength, plus the minimum of brute strength,

marched against pure brute strength which is being used for the exploitation of China and the weaker states of Europe.

"Finally, I would say to my critics to enter with me into the sufferings, not only of the people of India, but of those whether engaged in the war or not, of the whole world. I cannot look at this butchery going on in the world with indifference. I have an unchangeable faith that it is beneath the dignity of men to resort to mutual slaughter. I have no doubt that there is a way out. I am vain enough to think that my malaria was godsend, and He used Government as His instrument for discharging me.

"I should be never reconciled to myself if, for fear of the hostile criticism or wrath of impatient Congressmen or even possible displeasure of members of the Working Committee, I did not express personal opinion, the acceptance of which I hold must result in bringing peace to the world, even out of the present turmoil."

On July 15, Gandhi wrote the following letter to Lord Wavell:

"You have no doubt seen the authentic copies now published in the Indian press of the statements given by me to Mr. Gelder of *News Chronicle*. As I have told the press, they were meant primarily to be shown to you. But Mr. Gelder, no doubt, with the best of motives gave the interview premature publicity. I am sorry. The publication will nevertheless be a blessing in disguise, if the interview enables you to grant at least one of my requests contained in my letter of June 17, 1944."

The Viceroy replied: "I have seen the statements you made to Mr. Gelder, and your subsequent explanation of them. But I do not think I can usefully comment at present except to repeat what I said in my first letter that if you will submit to me a definite and constructive policy, I shall be glad to consider it."

On July 27, Gandhi wrote again to Lord Wavell:

"I am prepared to advise the Working Committee to declare that, in view of the changed conditions, mass civil disobedience envisaged by the resolution of August 1942, cannot be offered and that full co-operation in the war effort should be given by the Congress, if a declaration of immediate Indian independence is made and a national government responsible to the Central Assembly be formed subject to the proviso that during the pendency of war, the military operations should continue as at present, but without involving any financial burden on India. If there is a desire on

the part of the British Government for a settlement, friendly talks should take the place of correspondence. But I am in your hands. I shall continue to knock, so long as there is the least hope of an honourable settlement.

"After the foregoing was written, I saw Lord Munster's speech in the House of Lords. The summary given by him in the House of Lords fairly represents my proposal. This summary may serve as a basis for mutual friendly discussion."

The Viceroy replied:

"His Majesty's Government remain most anxious that a settlement of Indian problem should be reached. But proposals such as those put forward by you are quite unacceptable to His Majesty's Government as a basis for discussion and you must realize this if you have read Mr. Amery's statement in the House of Commons on July 28 last. They are, indeed, very similar to the proposals made by Maulana Abul Kalam Azad to Sir Stafford Cripps in April 1942 and His Majesty's Government's reasons for rejecting them are the same as they were then.

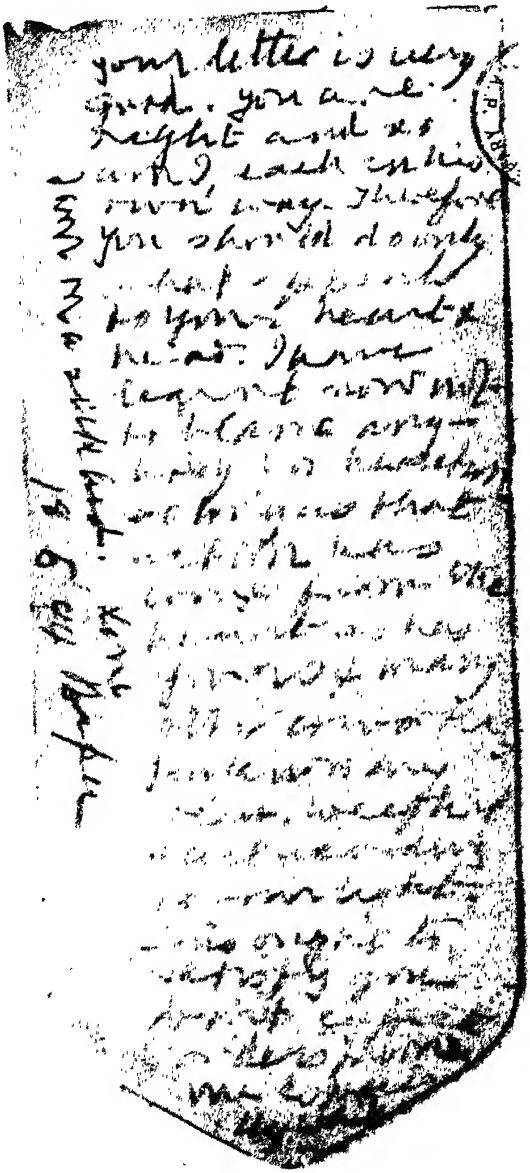
"Without recapitulating all these reasons in detail, I should remind you that His Majesty's Government at that time made this clear: (a) That their offer of unqualified freedom after the cessation of hostilities was made conditional upon the framing of a constitution agreed by the main elements of India's national life and the negotiation of the necessary treaty arrangements with His Majesty's Government; (b) That it is impossible during the period of hostilities to bring about any change in the constitution, by which means alone a national government, such as you suggest, could be made responsible to the Central Assembly.

"The object of these conditions was to ensure the fulfilment of their duty to safeguard the interests of the radical and the religious minorities and of the Depressed Classes, and their treaty obligations to the Indian states.

"It was upon the above conditions that His Majesty's Government invited Indian leaders to take part in an interim government which would operate under the existing constitution. I must make it quite clear that until the war is over, responsibility for defence and military operations cannot be divided from the other responsibilities of the Government, and that until hostilities cease and the new constitution is in operation, His Majesty's Government and

Photograph: Khopker & Engineer

At the Nature Cure Clinic, Poona. June 15, 1944



Courtesy : R. R. Diwakar

Gandhi's letter to R. R. Diwakar, dated June 18, 1944

Photograph : R. V. Pandit

Gandhi mends a thread of a spinning wheel. Panchagani. July 1944

On his morning walk

Photographs : R. V. Pandit

at Panchagani, July 1944

Photograph : R. V. Pandit

Greeting the people at Panchagani, July 1944

Photograph : R. V. Pandit

Without his spectacles

Photograph : R. V. Pe...

Gandhi, Panchagani, 1944

the Governor-General must retain their responsibility over the entire field. So far as the question of India's share of the cost of the war is concerned, this is essentially a matter for settlement between His Majesty's Government on the one hand and the Government of India on the other, and existing financial arrangements can only be reported at the instance of one or the other.

"It is clear, in these circumstances, that no purpose would be served by discussion on the basis which you suggest. If, however, the leaders of the Hindus, Muslims and important minorities were willing to co-operate in a transitional government established and working within the present constitution, I believe good progress might be made. But for such a transitional government to succeed, there must, before it is formed, be agreement in principle between Hindus and Muslims and all important elements as to the method by which the new constitution should be framed. This agreement is a matter for Indians themselves. Until the Indian leaders have come closer together than they are now, I doubt if I myself can do anything to help. Let me remind you that the minority problems are not easy. They are real and can be solved only by mutual compromise and tolerance.

"The period after the termination of the hostilities for which the transitional government would last would depend on the speed with which the new constitution could be framed. I see no reason why the preliminary work on that constitution should not begin as soon as the Indian leaders are prepared to co-operate to that end. If they can arrive at a genuine agreement as to the method of framing the constitution, no unnecessary time need be spent after the war in reaching final conclusions and in agreeing on the treaty arrangements with His Majesty's Government. There again, the primary responsibility rests on the Indian leaders."

Commenting on the Viceroy's reply, Gandhi stated: "The Viceroy's proposition means that unless all the main parties agree as to the constitution of the future, and there is an agreement between the British Government and all the main parties, there is to be no change in the constitutional position, and the Government of India as at present is to be carried on. The names of parties given in the Government reply are illustrations only. I have no doubt that on due occasions, more will be exhibited as from a conjurer's bag, and who knows how and when the British Government will

agree to surrender control. It is as clear as crystal that the British Government do not propose to give up the power they possess over the 400 millions, unless the latter develops strength enough to wrest it from them. I shall never lose hope that India will do so by purely moral means."

In an interview on the debate on India in Parliament, late in July, Gandhi said:

"It has caused me pain and amazement that the representatives of the British nation, who have a long and distinguished record of heroic fight for political freedom, should divorce the economic development of India from political subjection and give the former preference over the latter. To me it looks like putting the cart before the horse, and I have not yet seen any horse performing the trick of pushing the cart with its nose. It was, therefore, a pleasure to find two noted industrialists, Mr. J. R. D. Tata and Sir Homi Modi, summarily rejecting the idea put forth in the House of Commons and holding out, I suppose, from bitter experience, that the economic development of India was dependent upon the solution of the political deadlock, in other words a proper national government functioning at the centre. I suppose they had in mind the gigantic concessions that have been made during recent years to the British monopolists. They must have had in mind also the strangling of the Indian enterprise. What can be, therefore, happen without a national government is not the economic development of India, but its exploitation.

"I hold that in spite of all the honesty that the British rulers can summon to their assistance, it is impossible for them to get behind Indian skin and know the real disease. The consensus of opinion in the House of Commons, therefore, is for me a terrible pointer. It confirms me, in my opinion, that the 'Quit India' resolution was no hasty cry, conceived in anger. To put the same in the parliamentary language, it demands that India must be now governed by Indians chosen by her own people, not a coterie but the whole mass of people without distinction of race or creed or colour. It is unfortunate that the House of Commons has once more missed the opportunity of making the issue between the allied powers and the Axis powers a real issue of democracy versus autocracy, or the exploitation of the classes or nations by a class or a nation armed to the teeth. My offer presented that issue in the clearest possible

language that I could command. It was presented on behalf of all the exploited nations and races of the earth. It is a great pity that the Lords and the Commons turned down my offer. The allies will have their victory, but the exploited races will not feel the glow of it. They will know that the seeds of another and deadlier war will be sown by that very victor. I ask myself the question, 'Must rivers of blood flow for such an empty victory?' "

Gandhi told the communists some home truth about their stand with regard to the war which they called the "people's war". In a letter to Mr. P. C. Joshi, he wrote: "I understand that although the chief actors among the allied powers are by no means inclined towards real democracy, you think that by the time the war ends their designs will be confounded and that the people all the world over will suddenly find self-expression and overthrow the present leaders. In the peoples, I am entitled to include us, other Asiatics and Negroes, for that matter perhaps also the proletariat of Japan and Germany. If such is your belief, I must confess that I do not share it, but I keep myself open to conviction. Meanwhile, I suggest that the title 'people's war' is highly misleading. It enables the Government in India to claim that at least one popular party considers this as the people's war. I suggest too that Russia's limited alliance with the allied powers cannot by any stretch of imagination convert what was before an imperialistic war against the Nazi combine into a people's war." He concluded:

"Holding the view I do, it is superfluous for me now to answer your argument that 'this war has split the world into two camps'. Between Scylla and Charybdis, if I sail in either direction, I suffer shipwreck. Therefore, I have to be in the midst of the storm. I suggested a way out. Naturally, it has been rejected, because the powers that be do not want to relax their grip on India."

Gandhi-Jinnah Talks

1944

GANDHI appealed to all fair-minded people to break what he called "the diabolical conspiracy to stifle India's aspirations". The British Government's rejection of his offer, Gandhi said, did not affect in any way his efforts to come to terms with Jinnah. "A proper heart-to-heart agreement between us," said Gandhi, "can induce revision even of the firm refusal of the British Government as conveyed through His Excellency's letter."

Coincident with Gandhi-Gelder interview were certain negotiations that Rajagopalachari had been carrying on with Jinnah. On July 10, 1944, Rajagopalachari published a formula which had been discussed with and had been approved by Gandhi during his fast in 1943 and which he had communicated to Jinnah in April 1944. The formula was intended to serve as a basis for a settlement between the Congress and the Muslim League. Its provisions were: (1) The Muslim League was to endorse the demand for independence for the transitional period. (2) At the end of the war, a commission would demarcate those contiguous areas in North-West and North-East India in which the Muslims were in an absolute majority, and in those areas a plebiscite of all the inhabitants would decide whether or not they should be separated from Hindustan. (3) In the event of separation, agreements would be made for defence, commerce, communications and other essential purposes. (4) The terms should be binding only in case of transfer by Britain of full power and responsibility for the governance of India.

Jinnah, while willing to place this formula before the League, said that he could not personally take responsibility for accepting or rejecting it. On July 30, the League Working Committee at its Lahore session gave Jinnah full authority to negotiate with Gandhi although Jinnah himself took the view that the proposals for a settlement, as indicated by Rajaji formula, were unsatisfactory:

"Let Mr. Gandhi join hands with the Muslim League on the basis of Pakistan in plain, unequivocal language, and we shall be nearer the independence of the people of India. Mr. Gandhi and Mr. Rajagopalachari are putting the cart before the horse, when they say that all these clauses can have any value or can become effective only if Great Britain transfers power to India. There is no chance of it, unless Hindus and Muslims come to a settlement and unite, and thus, by means of a united front, wring out our freedom from the unwilling hands of the rulers of Britain.

"But at last—and it is good and conductive to further progress —Mr. Gandhi has, at any rate in his personal capacity, accepted the principle of partition or division of India. What remains now is the question of how and when this has got to be carried out. I hope that I have made it clear that the procedure and method adopted are hardly conductive to friendly negotiations and the form is pure dictation, as it is not open to any modification. As regards the merits of the proposals, Mr. Gandhi is offering a shadow and a husk, a maimed, mutilated and moth-eaten Pakistan."

In conclusion, Jinnah stated that he had received a letter from Gandhi dated Panchgani July 17 and he had already replied to him on July 24 from Srinagar. He then read out the English version of Gandhi's letter written in Gujarati:

"Brother Jinnah—There was a time when I was able to induce you to speak in the mother tongue. Today, I venture to write to you in the mother tongue. I have already suggested a meeting between you and me in my invitation issued from jail. I have not yet written to you since my release. Today I am impelled to do so. Let us meet whenever you wish. Do not regard me as an enemy of Islam or of Indian Muslims. I have always been a servant and friend to you and to mankind. Do not disappoint me."

Jinnah then read out his own reply:

"Dear Mr. Gandhi—I shall be glad to receive you at my house in Bombay on my return, which will probably be about the middle of August. By that time, I hope that you will have recuperated your health fully and will be returning to Bombay. I would like to say nothing more till we meet."

Gandhi's preparedness to discuss partition of India with Jinnah created bewilderment and aroused bitter criticism. The Hindus in the Punjab and Bengal were particularly alarmed at the prospect

of being the members of a minority in Pakistan, while the attitude of some Congressmen was that of reluctant acquiescence. Even some of the Working Committee members detained in the Ahmednagar Fort were resentful of Gandhi's new move. One complaint in particular made by some leaders was that this offer of Pakistan at this particular juncture had come as a godsend to Jinnah. The League ministries in Bengal, the North-West Frontier Province and Sind were all in a precarious position, and the Punjab was divided in its attitude. The critics asserted that Gandhi had rescued Jinnah and further entrenched his position.

Sikhs in particular began to show signs of fear, lest a settlement be reached over their heads. The Akali leader, Master Tara Singh, declared: "Should a settlement be reached over the head of the Sikhs, the reaction among us would be terrible." Resentment was shown by youths belonging to the Hindu Mahasabha by shouting anti-Congress and anti-Pakistan slogans at Gandhi's prayer meetings at Panchgani.

Gandhi pleaded and argued. "The publication of the formula," he said at Panchgani on July 30, "is in pursuance of negotiations for a communal settlement. It is not an idle effort. It is conceived in all sincerity. It is unfortunate that the criticism that is levelled against it, so far as I can see, has been conceived out of prejudice or careless study of the formula. Nor is it an offer on the part of any party. It is a contribution from two life servants of the nation towards the solution of the communal tangle, which has hitherto defied solution. The Rajaji formula is intended as a help to the lovers of the country. It is the best we could conceive, but it is open to amendment, as it is open to rejection or acceptance."

A journalist who asked some pertinent questions received the following replies from Gandhi:

Question: "You said in Panchgani: 'All my recent declarations are quite consistent with all my previous declarations on the communal problem.' But in the past you had stated: 'Partition means a patent untruth . . . My whole soul rebels against that idea . . . to assent to such a doctrine is for me denial of God.' 'The partition proposal has altered the face of the Hindu-Muslim problem. I have called it an untruth. There can be no compromise with it. It cannot come by honourable agreement.' 'I consider vivisection of India to be a sin.' "

Answer: "Though I would avoid answering all questions on the subject before the forthcoming meeting between the Qaid-e-Azam and me, I must not postpone answering yours. I know my present attitude has puzzled and pained many people. I have not revised the opinion quoted by you. At the same time that I made the statement you refer to, I was also a party to the self-determination resolution of the A.-I.C.C. I hold that the Rajaji formula gives effect to that resolution. I would, however, urge the critics not to mind my inconsistencies, socalled or real. Let them examine the question on merits and bless the effort if they can."

Question: "What is your reaction to Mr. Jinnah's speech? If he does not accept your proposal or your talks with him end in failure, will you withdraw your support to Rajaji's proposals or will the proposals stand?"

Answer: "I do not believe in dying before my death. I do not approach the forthcoming visit with the expectation of failure. I always hope for the best and prepare for the worst. I would, therefore, ask you not to anticipate the failure. Ask me when the failure stares you and me in the face."

On August 1, Gandhi arrived in Poona. Large crowd of villagers lined the route from the foot of the *ghats* to Poona. Before leaving for Wardha on the 2nd, he visited the *samadhis* of Kasturba and Mahadev and offered prayers and flowers. Over 6,000 persons received Gandhi at the Wardha station on August 3. On his way to Sevagram, Gandhi walked to the spot where a humble villager had died as a result of firing during August '42.

On August 9, 1944 fell the second anniversary of "Quit India" movement. On August 5, Gandhi issued the following statement:

"Many Congressmen ask me how to celebrate the forthcoming August 9. That date was a turning-point in India's fight for freedom. I had intended to spend August 9th, 1942 in peaceful introspection and to inaugurate the negotiations for a settlement. But the Government or fate had decided otherwise. The Government went mad, and so did some people. Sabotage and the like were resorted to and many things were done in the Congress name or in my name. I am quite aware that I do not represent the Congress mind always. Many Congressmen repudiate my non-violence. The Working Committee is the only body which can legitimately and truly represent the Congress.

"As an old servant of the country, however, I can advise, and the Congressmen are at liberty to treat my advice as instructions. I have already said that mass civil disobedience cannot be offered now; but mass civil disobedience is one thing and individual action in the sense of self-respect and liberty is wholly another. It is a universal duty for all time, the discharge of which requires no sanction, save that of one's own conscience.

"But the forthcoming 9th is a special occasion. There has arisen much misunderstanding about the Congress purpose and mine. I must avoid all avoidable risks. Therefore, in all places, except in Bombay, my advice is not to disregard special police prohibitions for that day. For Bombay, I have already given advice through the Mayor of Bombay. I need not reiterate the advice here. I have selected Bombay as the most suitable place for the simple reason that it is most easily accessible to me and is the place where the historic meeting of August '42 was held.

"And whatever it is to be, it will be a symbolic act. Curiosity is natural and pardonable, but I plead for restraint; the self-imposed curb will be good for the country. My work will be finished, if I succeed in carrying conviction to the human family that every man or woman, however weak in body, is the guardian of his or her self-respect and liberty. This defence avails, though the whole world may be against the individual resister. I have suggested the present symbolic procedure to see whether those who organize the demonstration have co-operation from the local public. The freedom of four hundred million people through purely non-violent effect is not to be gained without learning the virtue of iron discipline, not imposed from without but sprung naturally from within. Without the requisite discipline, non-violence can only be a veneer.

"The second thing that I should like done on August 9th is for those who have gone underground to discover themselves. They can do so by informing the authorities of their movements and whereabouts, or by simply and naturally doing their work in the open without any attempt to evade or elude the police. To go underground is to elude the police. Therefore, real discovery is to discover oneself to the party eluded. Nothing should be done, unless conviction has gone home that a particular action is essential for the cause. In the absence of such a conviction, those who see this note may ignore it and follow what they consider best for the country.

Photograph : R. V. Pendit

His silhouette, Panchagani, July 1944

On the way home

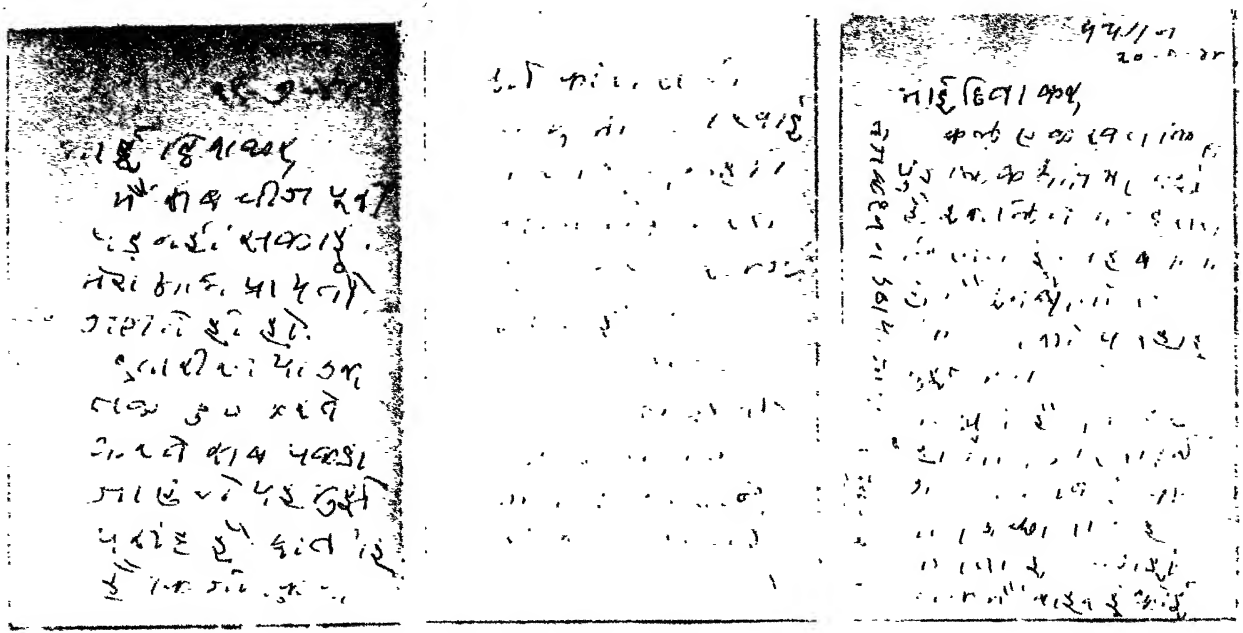
Photographs : R. V. Pandit

Photograph : Kanu Gandhi

With his walking staff

Photograph : R. V. Pandit

His usual gait



Courtesy : R. R. Diwakar

Gandhi's letters to R. R. Diwakar, dated Panchagani, July 1911

Photograph : Kanu Gandhi

On the way to Wardha, August 3, 1944

Photograph : Kanu Gandhi

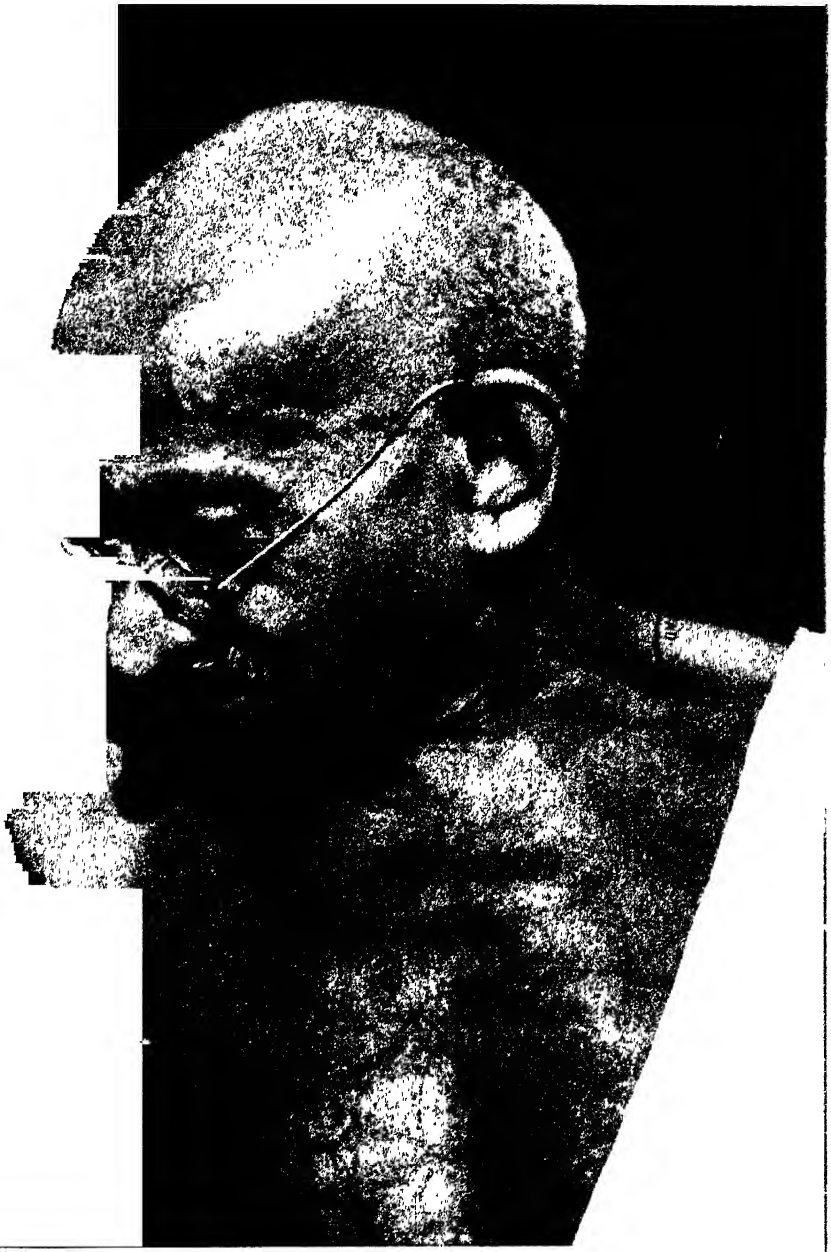
Gandhi plants a *tulasi* plant, Sevagram, August 1944

Photograph : Kanu Gandhi

Amongst the children at Sevagram, August 1944

Photograph : Kanu Gandhi

Playing with a child, Sevagram

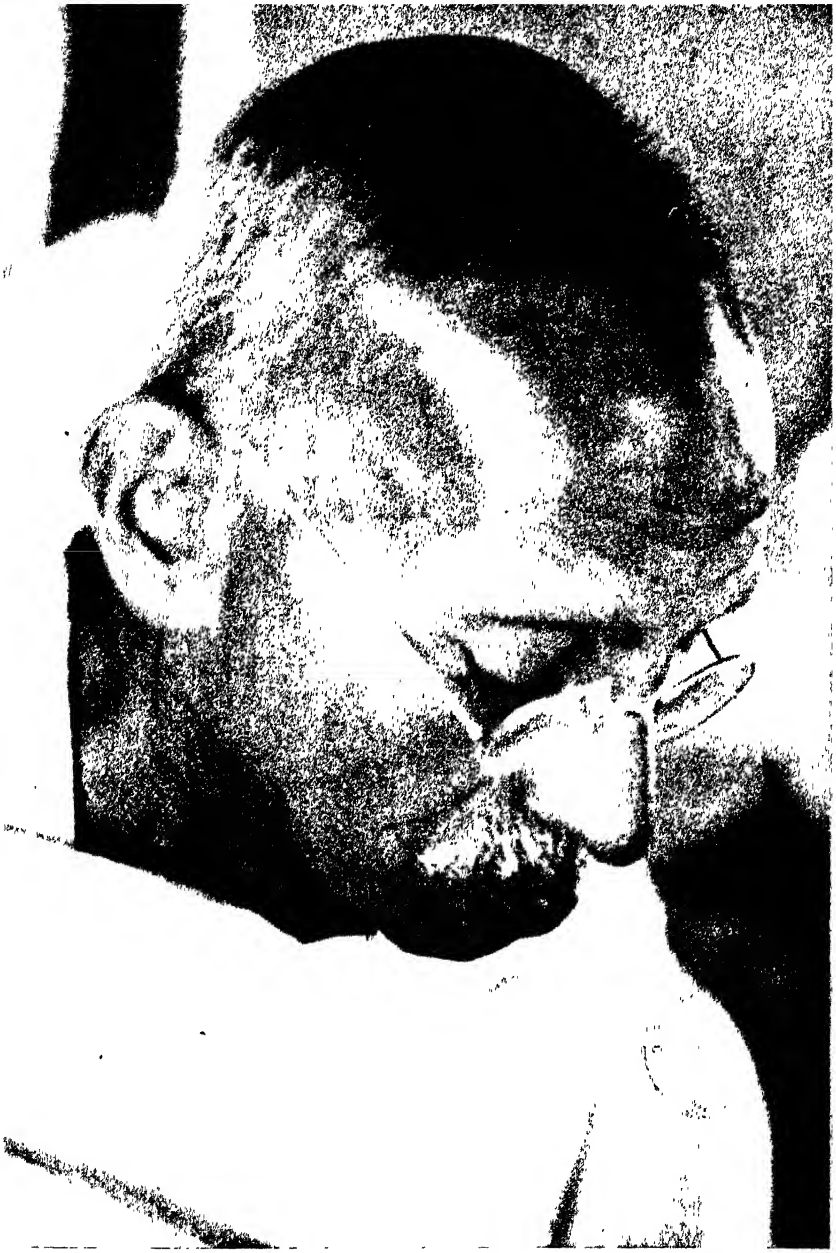


Photograph : Kanu Gandhi

Gandhi at Sevagram, August 1944

Photograph · Shewat

At a ceremonial function in Sevagram, August 1944



Photograph : Kanu Gandhi

Gandhi aged 74

[illegible]

[illegible]

[illegible]

"What everyone should do on the 9th, whether they have the conviction as to non-violence or not, or whether they are Congressmen or not, is to carry out on the 9th the whole or any part of the fourteen-fold programme reiterated in my recent note. Just for example, everyone should spin.

"Communities should find ways of giving expression to mutual understanding and brotherhood. Hindus and Muslims may organize joint programmes of prayers. God may bless the Qaid-e-Azam and me with wisdom to reach a common understanding in the interests of India. Hindus should visit Harijans and render them the service they may need. The spirit of service and helpfulness should pervade the atmosphere everywhere.

"I have experienced friendliness from Englishmen and Americans wherever I have met them, whether officials or laymen. I invite their co-operation especially on the 9th. Let them realize that the August Resolution was not conceived in hatred. It was an unvarnished statement of the natural right of the people of this land.

"To those who share my faith I would advise fasting and prayers on the auspicious day. This must not be a mechanical act. It must be done without ostentation for self-purification and penance. Its uplifting power is capable of being tested by every individual for himself. If the demonstration is carried out in the spirit in which I have conceived it, I have no doubt that it will lead to an early end of the misery of the masses."

Some underground workers discovered themselves to the police. According to Gandhi's instructions, twenty-five satyagrahis wrote to the Police Commissioner of Bombay that they would read the "Quit India" resolution at 5.30 a.m. on August 9. All of them were arrested and after twelve hours' detention they were released.

Congressmen and Muslim Leaguers prayed together for the success of the forthcoming Gandhi-Jinnah meeting. At Anand Bhawan, Allahabad, prominent Congressmen and Leaguers adopted a resolution for Hindu-Muslim unity. "This day is different from other days," observed Gandhi opening a non-stop mass spinning at Sevagram. "Today you pray that God may bless the Qaid-e-Azam and me with wisdom to reach a common understanding in the interest of India."

"Give your blessings to me and Mahatma Gandhi," Jinnah observed at Lahore, "so that we might arrive at a settlement. The

third party is there and it will try. But we can come to a settlement in spite of them, knowing that Gandhiji is incorruptible and having that same faith in me." For the first time, Jinnah called Gandhi "Mahatma" in a public statement and he made a fervent appeal for political truce: "It has been the universal desire that we should meet. Now that we are going to meet, help us. We are coming to grips. Bury the past."

All this suggested a happy augury and the people waited eagerly for August 19. Their meeting, however, had to be postponed till September 9, owing to Jinnah's illness. Gandhi pleaded with the press and the people to create friendly atmosphere.

On August 15 fell the second anniversary of Mahadev Desai's death. Gandhi constantly remembered his devoted secretary. Some correspondents had administered a gentle rebuke: "You have become the president of Kasturba Memorial Fund Trust. May we ask what have you done for Mahadev?" In reply, Gandhi said:

"The contrast between the two is too striking to be missed. The one was ready to drop off like a fully ripe fruit. And the other had yet to ripen. Life still lay before Mahadev as ordinary standards go. He had aimed at living up to a hundred years. The amount of material that Mahadev had piled up in his voluminous notebooks called for years of patient labour to work up and he had hoped to do all that. In his trunk was found a memo of my talks taken down on the day previous to his final end. Probably, none beside myself can today make them out, and even I do not know to what use he would have put them. Mahadev was the living example of the wise, who live and work as if they were born to immortality and everlasting youth. But, if all our dreams could be realized, life would become a phantasmagoria, and there would be utter chaos on earth. God in His mercy, therefore, has ordained that His will alone shall prevail on earth. Mahadev, though an idealist and a dreamer, never allowed his feet to be taken off the firm earth. He, therefore, adorned everything that he attempted.

"To Mahadev's admirers, I can only offer this consolation, that he lost nothing by his association with me. His dreams rose above scholarship or learning. Riches had no attraction for him. God had blessed him with high intellect and versatile tastes, but what his soul thirsted for was the devotional spirit. Even before he came to me, he had assiduously sought and cultivated the company of the

devotees and men of God after his heart. One may say that it was in furtherance of this quest that Mahadev came to me and, not obtaining the full satisfaction even with me, (shall I say) he turned his back upon me in the fullness of youth, leaving behind him his weeping relations and friends, and set forth to seek realization of his quest in the bosom of his Maker. The only fitting service that I can render his memory is to complete the work which he has left behind him unfinished, and to make myself worthy of his devotion, obviously a more difficult task than merely raising a fund for his memorial. It can be fulfilled only through divine grace. Mahadev's external goal was attainment of swaraj; the inner, to fully realize in his own person his ideal of devotion, and if possible to share the same with others.

"The raising of a material memorial is outside my scope. This is a task for Mahadev's friends and admirers to take up. Does a father ever initiate a memorial for his son? I was not responsible for the Kasturba Memorial. I have become the president of the committee only in order to ensure the use of the funds in accordance with its object. If the friends and admirers of Mahadev similarly set up a committee to raise a memorial fund and invite me to become its president and give guidance for its proper use, I shall gladly accept it. A word to the litterateurs. He took delight in spinning for hours. It was a daily duty. He would encroach upon his sleeping hours to finish his daily minimum of spinning. Why this insistence? Not, I assure them, to please me. He threw in his lot with me after much deliberation. I never knew him do a thing without conviction. He thought with me that the material salvation of India's teeming but famishing millions was bound up with the charkha. He discovered too that this daily labour with the hand enriched whatever literary work he did. It gave it a reality which it lacked otherwise. The raising of the funds is good and necessary. But a sincere imitation of Mahadev's constructive work is better. The monetary contribution to a memorial fund ought not to be a substitute for the more solid appreciation."

In the first week of September, trustees of the All-India Spinners' Association conferred at Sevagram. Gandhi addressing them remarked that the knowledge that the Government could crush the Charkha Sangh, if it wanted to, had affected him deeply. He did not wish to exist at the mercy of the Government. Mercy he would

have none except God's. Under the circumstances, would it not be better that he should break up the Charkha Sangh himself and distribute the property of the Charkha Sangh among the villagers? If it had penetrated every home in the 700,000 villages of India, who could crush it? The Government could not imprison forty crores of men and women, nor could they shoot down all of them. Even if one crore out of the forty crores were shot dead that would not retard, but on the contrary would hasten the attainment of their goal. He had told them often enough that they should forget politics and concentrate on the spinning wheel with all its implications. That and that alone he considered to be true politics, *satvic* politics. Every village that assimilated the message of the wheel would begin to feel the glow of independence. If the Charkha Sangh was to fulfil his expectations, its members should be the living examples of non-violence. Their whole life should be a demonstration of ahimsa in action and they should have healthy bodies and healthy minds. If they had been what they should be, the villagers would have taken to the charkha most enthusiastically. The problems of communal disharmony and of untouchability, etc., would have vanished like dew before the morning sun. It was in order to enable the Charkha Sangh to attain what it had failed to attain so far that he had suggested breaking it up into its component parts. He would suggest distributing the money that the Charkha Sangh possessed among the able workers who should go to the villages with the determination of devoting their lives to the spread of the wheel. Today Charkha Sangh was a highly centralized institution. Tomorrow, it would become completely decentralized. All the workers who go to villages would run their independent centres. The central office would inspect their work and give them necessary guidance, so that the principles for which the Charkha Sangh stood did not suffer neglect. A joint board of the Charkha Sangh, Gram Udyog Sangh and Talimi Sangh should be formed and it should issue the necessary directions from time to time for giving effect to the new policy. They should consider themselves jointly responsible for the full evolution of non-violence. Its full evolution would mean complete independence. The independence which could bring relief and happiness to the lowliest and the lost could only come through non-violence, that is to say through the wheel. Therefore, if they could make the Charkha Sangh serve that purpose, they would have all his co-operation. If

not, they could continue as a mere philanthropic organization, but that would not be enough for him. In that case, they must leave him to plough his lonely furrow.

"The constructive worker," he said, "must have a wide knowledge and broad vision to be able to give some guidance, even in the sphere of all-India politics. Today, we think that our activities can get strength only if Rajaji, that is the Congress ministry, returns to power. If this is the situation, it is far from satisfactory. Why should we look to the Viceroy's palace for finding a solution of the present political deadlock? If we begin to do our work with confidence and faith, the Viceroy shall have to come to us. Our work shall be such that the Viceroy will realize that it is impossible for him to rule over us. He will realize that it is impossible to keep us in bondage anymore. When 700,000 of our villages will begin work with this faith and energy, our slavery will disappear of its own accord. Every village shall have become self-reliant and free. This is the real swaraj and this alone will bring true democracy."

On September 8, when Gandhi left for Bombay, Mr. Thattee, an organizer of anti-Pakistan front, and eight others were arrested for indulging in demonstrations. One of them was found to be in possession of a dagger. On the 9th, Gandhi reached Bombay. Since early morning, entire Malabar Hill area was protected by police.

Within two hours of his arrival, he went to Jinnah's residence at five minutes to four, accompanied by Pyarelal, his secretary. At the door of the house, Jinnah received Gandhi, who put his arm round his host's shoulder gripping it affectionately. Jinnah then requested Gandhi to satisfy the waiting cameramen.

For full three hours, they were closeted in Jinnah's study. On that day the pressmen had the feeling that an agreement between the two was not impossible. No one attached any special importance to Gandhi's cryptic reply that he had brought "only flowers" from Jinnah's house, when asked, "Have you brought anything?" At the end of the meeting, Jinnah, on behalf of both of them, dictated the following statement: "We have had frank and friendly talks and we are resuming our talks on Monday at 5.30 p.m. Tomorrow is the 21st day of Ramzan and, therefore, all Musalmans have to observe it. And I have, therefore, requested Mr. Gandhi to oblige me not to have a meeting on the 21st day of Ramzan." Here Gandhi interrupted and said: "No obliging; willing to surrender."

On September 11, the two met again in the evening after Gandhi had completed his twenty-four-hour silence. Addressing the prayer meeting in the evening, Gandhi observed that all he could say at the present stage was that Jinnah and he had met as old friends on Saturday and again that day. Jinnah and he had only God between them as witness. "My constant prayer these days is that He may so guide my speech that not a word may escape my lips, so as to hurt the feelings of Jinnah Saheb or damage the cause that is dear to us both. I am certain the same is the case with Jinnah Saheb. Our goal is the attainment of independence for the whole of India. It is for that that we pray and are pledged to lay down our lives. We are fully alive to our responsibility and are straining every nerve to come to a settlement."

On September 12, at 10.30 a.m., Gandhi reached Jinnah's residence. Their talks lasted till one. Again the talks took place from 5.30 to 7. Gandhi's midday and evening meals were carried to him at Jinnah's residence. No statement was issued.

On September 13 their discussions continued for the fourth day from 11 a.m. to 1 p.m. and from 5.30 p.m. to 7 p.m. Gandhi had his long thin file and Jinnah a small thin book with a green cover. When Gandhi stepped out of the house, he told the press: "Yesterday you read something in our faces. Here we are both. I would like you not to read anything in our faces except hope and nothing but hope."

This behest seemed necessary to Gandhi, because some Bombay journalists had already begun reading meanings into the prolonged nature of the conversations and prophesying that the talks could not end in anything but utter failure. A local newspaper announced categorically that morning that the talks would fail. When such pessimistic forecasts were pointed out to the two leaders on the 13th, Jinnah treated them with indifference and stated, "Why bother?" Gandhi said: "You do not know they have written so much. Have you read the newspapers? You do not know what people bent on mischief will do."

Turning again to the journalists, Gandhi remarked: "All of you know both of us. You should leave both of us alone, or if you can read our hearts and our faces, you should submit what you write to one of us to enable us to say so if it were so. You should be silent if you want to serve India and humanity."

On September 14, they met in the evening for ninety minutes. The following day, the morning papers carried an interview given to the American press by Sir Stafford Cripps in which it was said: "A new constitution act for India is a difficult and complicated matter which cannot be undertaken in war time. Any temporary arrangement for participation by Indian parties in the Government must be under the existing constitution."

Outwardly everything was just the same on Friday, September 15. Gandhi arrived exactly at 5.30 p.m. and remained there till 7 p.m. Then the two came out. Jinnah wearing his wry smile, made a short statement to the press: "I want to tell you that I have received any number of telegrams and letters multiplying and increasing in thousands and I find it physically impossible to reply to all of them particularly as we are engaged in our talks here. I want to assure all those, who have sent me their good wishes, that I appreciate and thank them for it." Then he announced: "Tomorrow we are not going to meet, because it is a big day in the month of Ramzan and it is the day on which the Koran was revealed, a Revelation Day. Therefore, it is observed as a holiday. Thereafter, we continue to meet at the same time as before."

On Sunday, September 17th, they met again, after Gandhi had earlier in the day received Jinnah's letter, asking for a definition of provisional interim government. There was no meeting on Monday, as Gandhi was observing silence.

On September 19 was published Jinnah's Id message, which by its complete silence regarding the talks and its air of belligerence seemed to belie the hope of any reconciliation. "Let us resolve once again, on this auspicious day, to make any sacrifice, till we have achieved complete independence and successfully marched to our goal of Pakistan."

On account of Id, talks were postponed to 21st evening. Gandhi at the end of the evening prayer said that his earnest prayer to all present was that, if they had the good of their country at heart and wanted India to be free and independent at the earliest moment, they should establish the closest bonds of friendship between Hindus and Muslims and members of all other communities. Referring to his talks with Jinnah, he said that he was not at liberty to divulge their nature. He wanted them all to fraternize with one another on the Id day and pray that God may guide them aright.

On September 21, the negotiations were resumed and they continued till September 27, when Jinnah announced their termination after failing to reach an agreement. Jinnah added, "We trust that this is not the final end of our effort." While Gandhi commented: "The breakdown is only so called. It is an adjournment *sine die.*" On September 27, the correspondence that had passed between Gandhi and Jinnah, in the course of these seventeen days of discussion, was made public. This consisted of twenty-four letters, many of them intricate and long.

The following statement was handed to the pressmen by Jinnah along with the text of the correspondence:

"Mr. Gandhi from the very commencement of our talks made it clear that he had approached me in his individual capacity and that he represented no one but himself. However, he assured me that he was really open to conviction and conversion to the Muslim League Lahore resolution of March 1940. Without prejudice to my objection, that in order to reach any settlement, negotiations can only be carried on properly when the other side is also fully represented and vested with authority, in deference to Mr. Gandhi's wishes, I agreed to the task of persuading and of converting him to the fundamentals of the Lahore resolution. I have placed before him everything and every aspect of the Muslim point of view in the course of our prolonged talks and correspondence, and we discussed all the pros and cons generally, and I regret to say that I have failed in my task of converting Mr. Gandhi.

"We have, therefore, decided to release to the press the correspondence that has passed between us. Nevertheless, we hope that the public will not feel embittered, and we trust that this is not the final end of our effort."

The early letters consisted mostly of efforts by Jinnah to obtain clarification of various points in the Rajaji formula. Gandhi claimed: "The Lahore resolution is indefinite. Rajaji has taken from it the substance and given it a shape." But Jinnah asked in what respect the resolution was indefinite and added "Rajaji not only put it out of shape but mutilated it."

Gandhi replied on September 15:

"For the moment, I have shunted the Rajaji formula, and with your assistance, am applying my mind very seriously to the famous Lahore resolution of the Muslim League.

"You must admit that the resolution itself makes no reference to the two nations theory. In the course of our discussions, you have passionately pleaded that India contains two nations, that is, the Hindus and Muslims, and that the latter have their homelands in India as the former have theirs.

"The more our argument progresses, the more alarming your picture appears to me. It would be alluring, if it were true. But my fear is growing that it is wholly unreal. I find no parallel in history for a body of converts and their descendants claiming to be a nation apart from the parent stock. If India was one nation before the advent of Islam, it must remain one in spite of the change of faith of a very large body of her children.

"You do not claim to be a separate nation by right of conquest but by reason of acceptance of Islam. Will the two nations become one, if the whole of India accepted Islam? Will the Bengalis, Oriyas, Andhras, Tamilians, Maharashtrians, and Gujaratis, etc., cease to have their special characteristics, if all of them became converts to Islam?

"These have all become one politically, because they are all subject to one foreign control. They are trying today to throw off that subjection.

"You seem to have introduced a new test of nationhood. If I accept it, I would have to subscribe to many more claims and face an insoluble problem.

"The only real though lawful test of our nationhood arises out of our common political subjection. If you and I throw off this subjection by our combined effort, we shall be born a politically free nation out of our travail. If by then we have not learnt to prize our freedom, we may quarrel among ourselves and, for want of a common master holding us together in his iron grip, seek to split up into small groups of nationalities. There will be nothing to prevent us from descending to that level, and we shall not have to go in search of a master. There are many claimants to the throne that never remains vacant.

"With this background, I shall present you with my difficulty in accepting your resolution:

"1. Pakistan is not in resolution. Does it bear the original meaning—the Punjab, Afghanistan, Kashmir, Sind and Baluchistan out of which the name was mnemonically formed? If not, what is it?

"2. Is the goal of Pakistan pan-Islam?

"3. What is it that distinguishes an Indian Muslim from other Indians, if not his religion? Is he different from a Turk or Arab?

"4. What is the connotation of the word 'Muslims' in the resolution under discussion? Does it mean the Muslims of the India of geography or of the Pakistan to be?

"5. Is the resolution addressed to Muslims by way of education, or to the inhabitants of the whole of India by way of appeal, or to the foreign ruler as an ultimatum?

"6. Are constituents in the two zones to constitute 'independent states', an undefined number in each zone?

"7. Is the demarcation to take place during the pendency of the British rule?

"8. If the answer to the last question is in the affirmative, the proposal must be accepted first by Great Britain and then imposed upon India, not evolved from within by the free will of the people of India ! ! !

"9. Have you examined the position and satisfied yourself that these 'independent states' will be materially and otherwise benefited by being split up into fragments?

"10. Please, satisfy me that these independent sovereign states will not become a collection of poor states, a menace to themselves and to the rest of India.

"11. Pray, show me by facts and figures or otherwise, how independence and welfare of India as a whole can be brought about by the acceptance of the resolution?

"12. How are Muslims under the princes to be disposed of as a result of this scheme?

"13. What is your definition of 'minorities'?

"14. Will you please define the 'adequate, effective and mandatory safeguards' for minorities referred to in the resolution?

"15. Do you not see that the Lahore resolution contains only a bare statement of the objective and does not give any idea as to the means to be adopted for the execution of the idea and the concrete corollaries thereof?

"For instance:

"(*a*) Are the people in the regions falling under the plan to have any voice in the matter of separation and, if so, how is it to be ascertained?

"(*b*) What is the provision for the defence and similar matters of common concern contemplated in the Lahore resolution?

"(*c*) There are many groups of Muslims who have continuously expressed dissent from the policy of the Muslim League. While I am prepared to accept the preponderating influence and position of the League and have approached you for that very reason, is it not our joint duty to remove their doubts and carry them with us by making them feel that they and their supporters have not been practically disfranchised?

"(*d*) Does this not lead again to placing the resolution of the Muslim League before the people of the zones concerned as a whole for acceptance?

"As I write this letter and imagine the working of the Lahore resolution in practice, I see nothing but ruin for the whole of India. Believe me, I approach you as a seeker. Though I represent nobody but myself, I aspire to represent all the inhabitants of India. For, I realize in my own person their misery and their degradation, which is their common lot, irrespective of class or caste or creed. I know that you have acquired a unique hold on the Muslim masses. I want you to use your influence for their total welfare, which must include the rest.

"In this hastily written letter I have only given an inkling of my difficulty."

Another letter written by Gandhi on the same day read thus:

"I have yours of September 14, received at 9.40 a.m. I woke up at 3 a.m. today to finish my letter on the Lahore resolution.

"Independence does mean as envisaged in the A.-I.C.C. resolution of 1942. But it cannot be on the basis of a united India. If we come to a settlement, it would be on the basis of that settlement, assuming of course that it secures general acceptance in the country. The process will be somewhat like this. We reach by joint effort independence for India as it stands. India, become free, will proceed to demarcation, plebiscite and partition, if the people concerned vote for partition. All this is implied in the Rajaji formula.

"As to the provisional interim government, I am afraid I cannot carry my answer any further than I have done. Though I have no scheme for such a government, if you have one in connection with the Lahore resolution, which also I presume requires an interim government, we can discuss it.

"The formula was framed by Rajaji in good faith. I accepted it in equal good faith. The hope was that you would look at it with favour. We still think it to be the best in the circumstances. You and I have to put flesh on it, if we can. I have explained the process we have to go through. You have no objection to it. Perhaps, you want to know how I would form the provisional government, if I was invited to form it. If I was in that unenviable position, I could see all the claimants and endeavour to satisfy them. My co-operation will be available in that task.

"I can give you the full satisfaction about your inquiry. What I would like to know would be: What will be the powers of such a provisional interim government, how will it be formed, to whom will it be responsible? The provisional interim government will be responsible to the elected members of the present assembly or to a newly elected one? It will have all the powers less that of the commander-in-chief during the war and full powers thereafter. It will be the authority to give effect to the agreement that may be arrived at between the Muslim League and the Congress and may be ratified by the other parties."

In reply, Jinnah wrote:

"It is quite clear that you represent nobody else but the Hindus, and as long as you don't realize your true position and the realities, it is very difficult for me to argue with you, and it becomes still more difficult to persuade you, and to hope to convert you to the realities and the actual conditions prevailing in India today. I am pleading before you in the hope of converting you, as I have done with many others successfully.

"As I have said before, you are a great man and you exercise enormous influence over the Hindus, particularly the masses, and by accepting the road that I am pointing out to you now, you are not prejudicing or harming the interests of the Hindus or of the minorities. On the contrary, Hindus will be the greatest gainers. I am convinced that the true welfare not only of the Muslims but of the rest of India lies in the division of India, as proposed by the Lahore resolution. It is for you to consider whether it is not your policy and your programme in which you have persisted, which has been the principal factor of the 'ruin of whole of India' and of the misery and the degradation of the people to which you refer and which I deplore no less than anyone else. And it is for that very

reason that I am pleading before you all these days, although you insist that you are having talks with me only in your own individual capacity, in the hope that you may yet revise your policy and programme."

Gandhi replied:

"Why can you not accept my statement that I aspire to represent all the sections that compose the people of India? Do you not aspire? Should not every Indian? That the aspiration may never be realized is beside the point.

"I am beholden to you, in spite of your opinion about me, for having patience with me. I hope you will never lose it, but will persevere in your effort to convert me. I ask you to take me with my strong views and even prejudices, if I am guilty of any.

"As to your verdict on my policy and my programme, we must agree to differ. For, I am wholly unrepentant. My purpose is, as a lover of communal unity, to place my services at your disposal."

On September 22, Gandhi wrote:

"I am unable to accept the proposition that the Muslims of India are a nation distinct from the rest of the inhabitants of India. I can be no willing party to a division which does not provide for the simultaneous safeguarding of common interests such as defence, foreign affairs and the like. We seem to be moving in a circle."

After disputing Gandhi's right to speak for the Congress with the same authority as he for his own part could speak for the League, Jinnah firmly rejected Rajaji's proposals. In the first place, Jinnah pointed out that Pakistan was not the bundle of contiguous areas offered him but the whole of the six provinces—Sind, the Punjab, the N.-W. Frontier, Baluchistan, Bengal and Assam—subject only to adjustments of their frontiers; secondly, that the non-Muslim inhabitants of those "Muslim homelands" were not entitled to voice in determining their fate; and thirdly—in reply to Gandhi's suggestion that, if Pakistan was decided upon, matters of common concern might be dealt with by a joint board of control—that there could be no matters of common concern to two separate sovereign states. And, if the kind of settlement proposed was thus quite unacceptable to Jinnah, so was the method and the timing for bringing it about. Jinnah had always made it plain that the "division" must precede the "quitting".

Jinnah insisted that Gandhi had rejected the fundamental principles of the Lahore resolution. He stated: "The August Resolution, so long as it stands, is a bar, for, it is fundamentally opposed to the Lahore resolution. The question of the division of India, as Pakistan and Hindustan, is only on your lips and it does not come from your heart." He pointed out that the Rajaji formula and also the terms suggested by Gandhi were "calculated to completely torpedo the Pakistan demand of Muslim India".

In the words of Gandhi, the talks and correspondence seemed to run "in parallel lines and never touch one another". At the end of the evening prayer, that took place immediately after his last interview with Jinnah on September 27, Gandhi addressed a large audience at length. Speaking in Gujarati, he said that he was not addressing them in Hindustani as before, because he wanted his words to go straight to the hearts of the audience most of whom were Gujaratis. He had particularly the women in mind, who were not accustomed to Hindustani speech.

He had told them that when the talks were over, he would let them know the result. That stage had been reached the day before but as the copies of the correspondence were not ready its actual release had to be postponed till that day. The authorized copies of the correspondence had now been sent to the press with a prefatory statement by the Qaid-e-Azam.

Hitherto he had said that he was not without hope with regard to the outcome of the talks. He had to confess that the result that he was hoping for had not materialized. But he had no sense of disappointment or despondency. For, he was convinced that even out of that breakdown good would result.

Although Jinnah Saheb and he had known each other fairly well in public life before, they had never come into such close personal contact. Their conversations were carried out with friendliness and cordiality. He wanted all communities to cultivate the same spirit of friendliness and of cordiality in their relations with one another. They should try to convert one another through it.

They might ask: Why was it then that the Qaid-e-Azam and he had failed to convert each other? His reply was that he had tried his level best to go as far as he could to meet the Qaid-e-Azam's viewpoint. He had taken incalculable pains to understand him and to make himself understood. But he had failed.

He had placed before the Qaid-e-Azam Rajaji's formula, but that did not commend itself to him. He had thereupon put forth another fresh proposal of his own in its place, but even that had failed to secure Jinnah Saheb's approval. In the same way, Jinnah Saheb's proposal had failed to commend itself to him. If either of them had been weak, then they would have possibly come to some sort of agreement, but, as responsible men, they could not afford to be weak. A helmsman had to be firm and unwavering, otherwise the ship would founder upon the rocks. Each one of them had tried to convince the other. It was possible that both of them might be in the wrong. But so long as each felt himself to be in the right, he could not let go his hold.

The news of the breakdown, he knew, would cause grief to the friends of India and might give cause for jubilation to the enemies. He drew their attention to the last sentence in their statement, in which he had said that it was not the final end of their effort.

Although they had been unable to appreciate each other's viewpoint, the public could help them to do so. They should not lose heart. If there was any one who had reason to feel disappointed, it was he. He had knocked at the Qaid-e-Azam's door. But, as he had already observed, there was no despondency in him. It was not for a votary of truth and non-violence to feel despondent, if his effort at times failed to yield the result aimed at. Failure should only serve as spur to further effort. God alone knew what was best for them. It was not for them to question God's ways. Therefore, instead of feeling despondent, they should regard the present breakdown as a challenge to their faith and as an incentive for even greater effort for establishing true unity among the various communities.

On September 28, Gandhi held a press conference attended by about forty Indian and foreign journalists. To them he first read out the following statement:

"It is a matter of deep regret that we two could not reach an agreement. But there is no cause for disappointment. The breakdown is only so called. It is an adjournment *sine die*. Each one of us must now talk to the public and put our viewpoints before them. If we do so dispassionately and if the public co-operate, then we may reach a solution of the seemingly insoluble at an early date. My experience of the precious three weeks confirms me in the view that the presence of the third power hinders the solution. A mind

enslaved cannot act as if it was free. I need not impute base motives to the rulers to prove what seems to me to be an axiomatic truth. Nevertheless, I am going to continue to work for the solution, as I have been doing during these three weeks. The questions for consideration are simple. Has the Rajaji formula or mine made a reasonable approach to the Lahore resolution? If they or either of them is such an approach, all parties and especially the members of the Muslim League should ask the Qaid-e-Azam to revise his opinion. If Rajaji and I have stultified the Lahore resolution, we should be educated. The chief thing is for the press and the public to avoid partisanship and bitterness."

"I shall act as my inner voice tells me," observed Gandhi in reply to a question regarding his future plans. Asked how far the offer he had made conceded the demand made in the Lahore resolution, he emphasized that the Rajaji formula or the formula that he had presented conceded the substance of the League demand. "In my opinion, either formula concedes as much as can reasonably be expected with due regard to the interests of the whole of India."

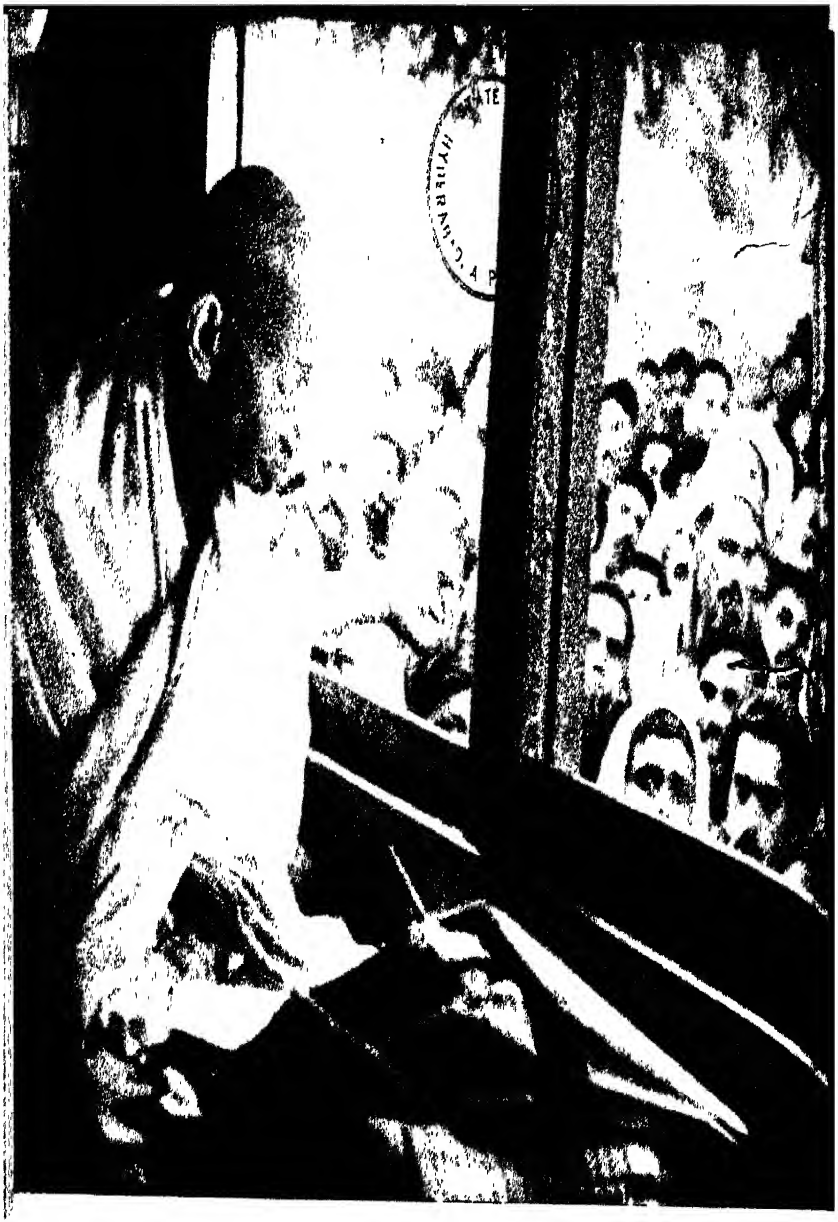
In answer to a question whether his offer was to be treated now as withdrawn, he said that, so far as he was concerned, the offer he had made stood. The offer was not made in any bargaining spirit. "I think," he asserted, "it is the just solution of the problem and it is in the spirit of the policy which the Congress has consistently adopted in connection with the communal question, namely, self-determination."

A number of questions were put on the representative character of the two leaders who conducted the negotiations and why did he prolong the talks when he was apprised of Jinnah's views on the first day of the talks.

Gandhi answered: "I am a man reputed to have inexhaustible patience and I had no reason to despair of either being converted by the Qaid-e-Azam or, in my turn, converting him. Therefore, so long as there was the slightest possibility, I clung to the hope that we shall pull through to a solution. Haste in such cases is the most dangerous thing. You should, therefore, conclude that yesterday was really the moment when the public should have been taken into confidence. As for myself, I am entirely satisfied that we have not wasted these three weeks. And I have no doubt whatsoever that we know now each other better than ever before."

Photograph : Kanu Gandhi

Gandhi facing the anti-Pakistan demonstrators at Sevagram on the eve of his talks with Jinnah, September 8, 1944



Photograph : Kanu Gandhi

On the way to Bombay, September 8, 1944

Photograph: D. R. D. Wadia

Gandhi, Bombay, September 1944

From Sumati Morarjee Collection

Jinnah receives Gandhi, Bombay, September 9, 1944

From Sumati Morarjee Collection

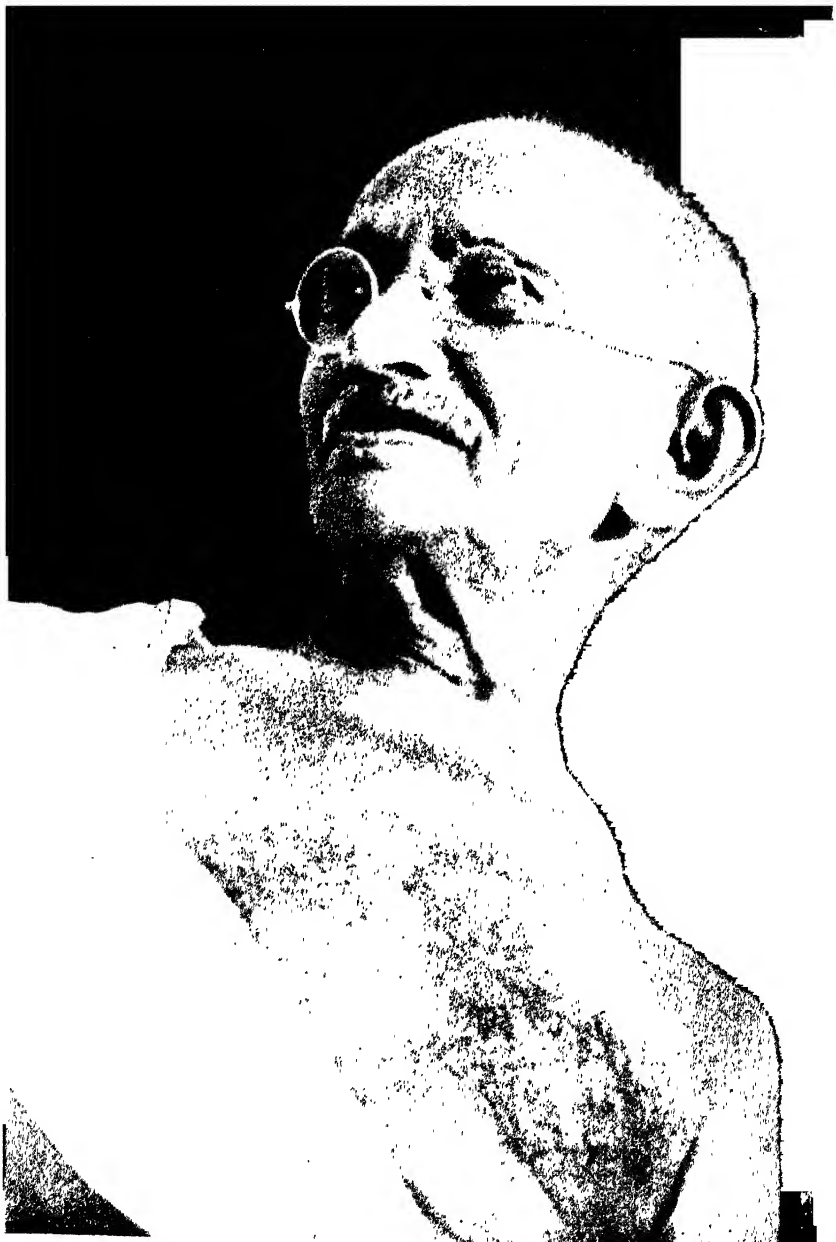
Greeting the public at the prayer meeting, Rungta House, Bombay, September 1944

Photograph : Universal News

Requesting the public to keep quiet durir

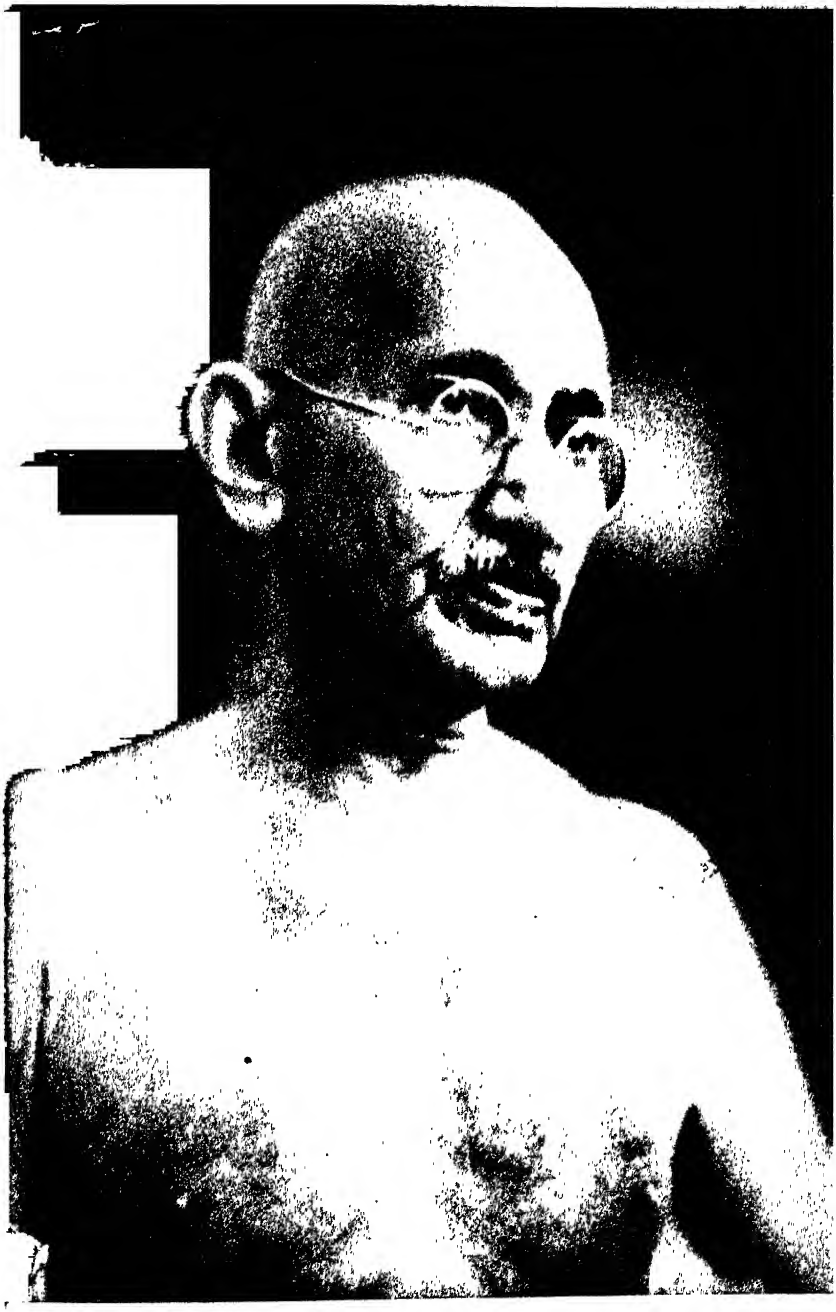
Photograph : D. R. D. Wadia

the prayer meeting, Bombay, September 1944

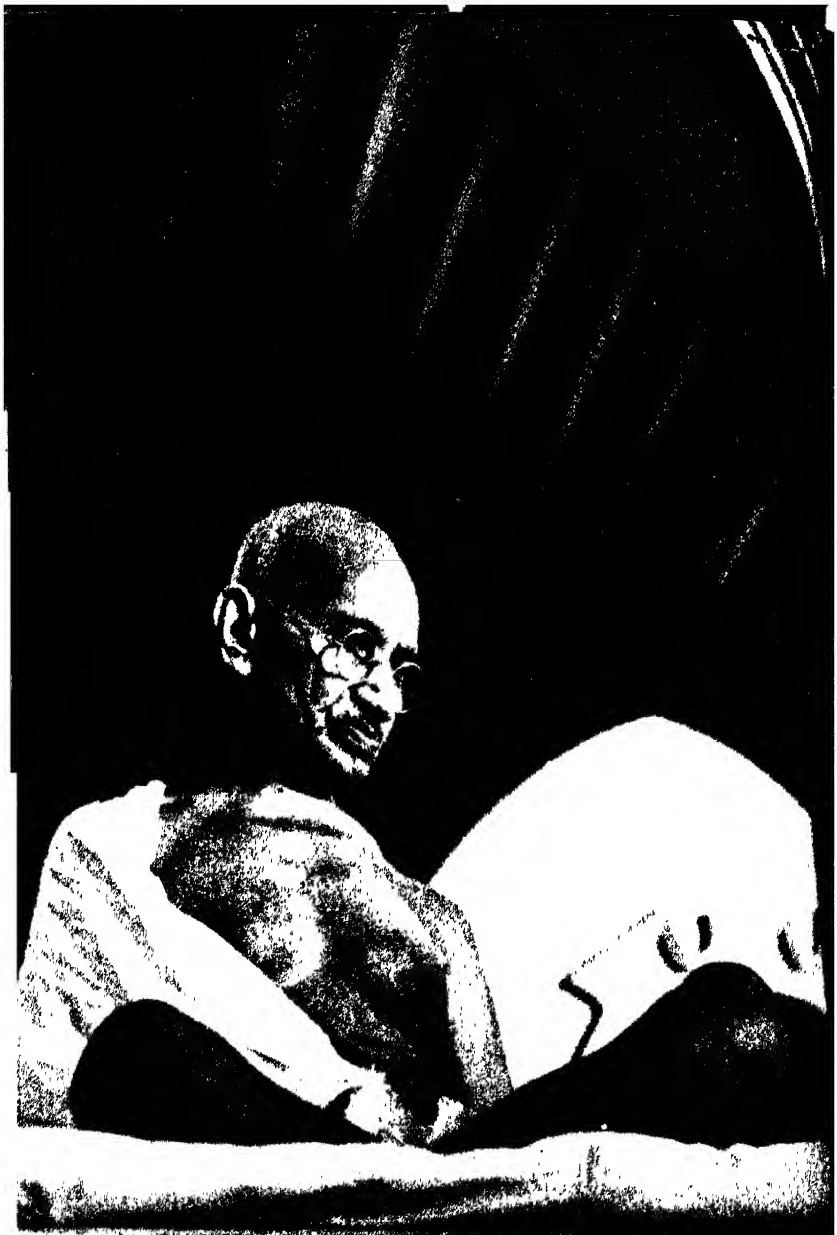


Photograph : Sunil Janah

During the prayer meeting.



Photograph : D. R. D. Wadia

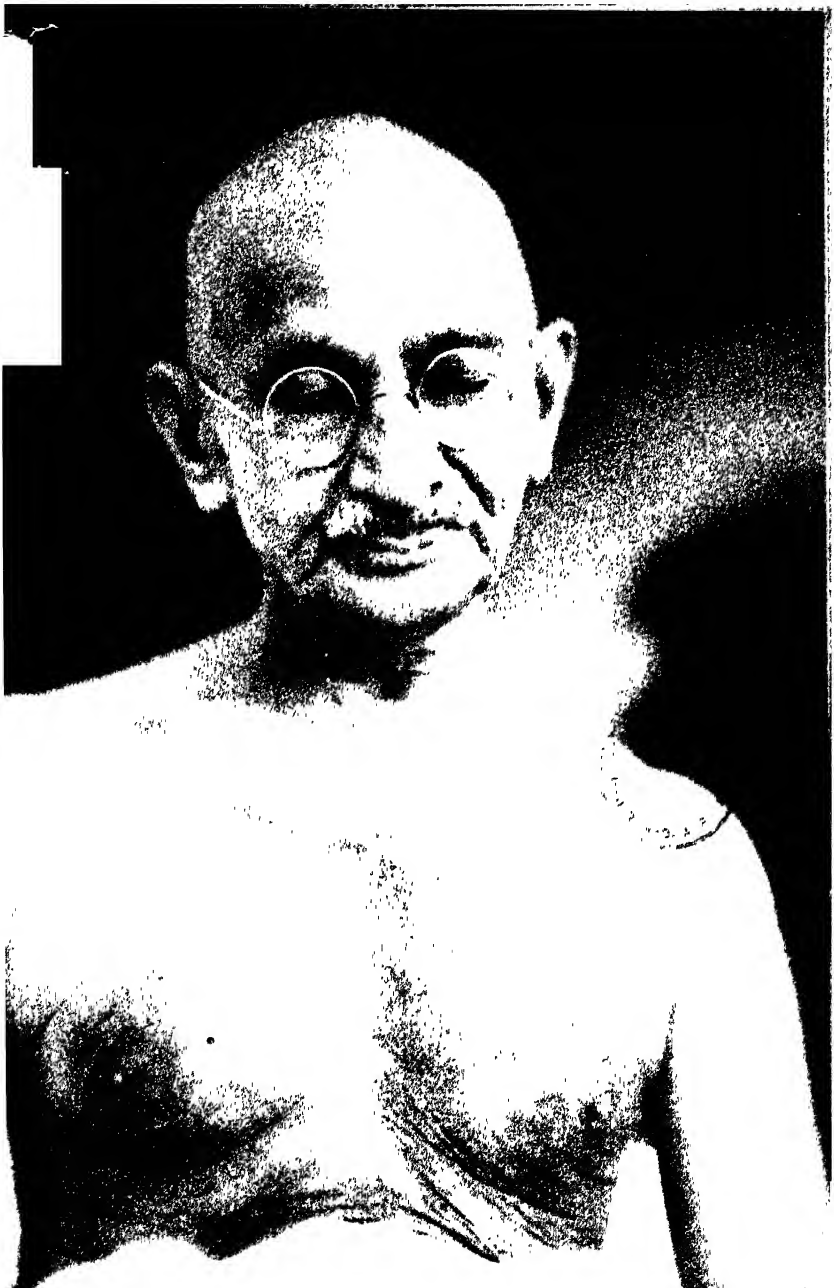


Gandhi at the prayer mee

Photographs : Sunil Janah

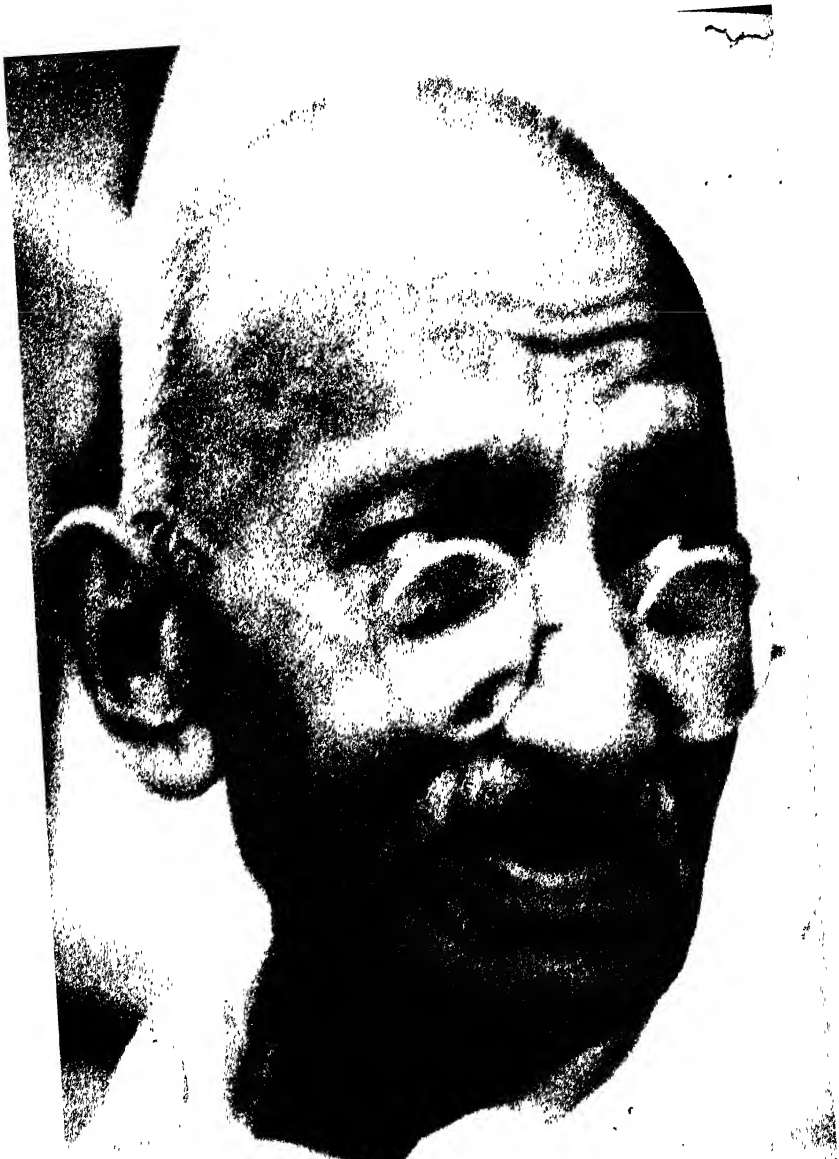
Photograph : D. R. D. Wadia

During the chanting of prayers, Bombay, September 1944



Photograph : D. R. D. Wadia

Photographs : D. R. D. Wadia



Photograph : M. Desai

During'

Photograph : Sunil Janah

Gandhi-Jinnah parleys

Studying

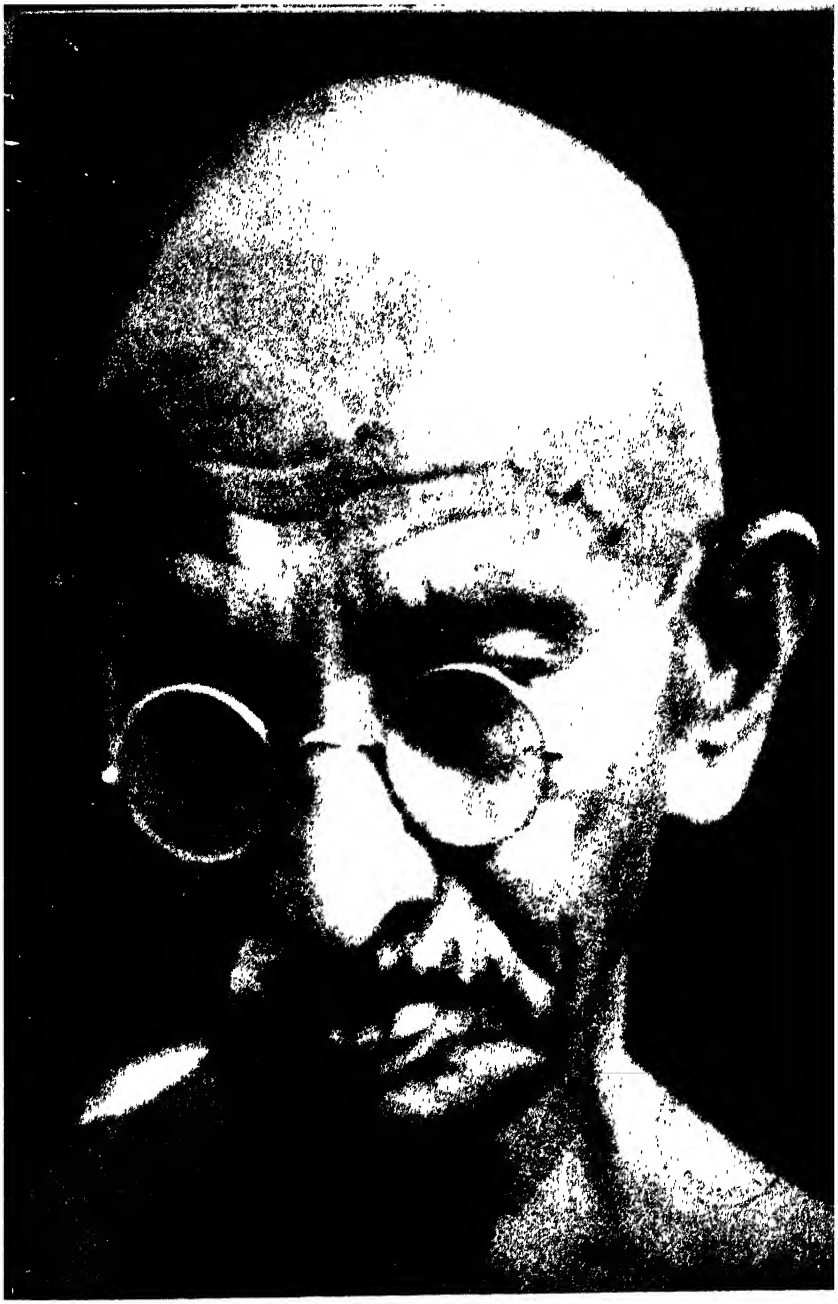
Photographs : Sunil Janah

Thinking

Photographs : Sunil Janah

Photograph : D. R. D. Waha

During his stay in



Photograph: M. Dasan

Photograph : D. R. D. Wadia

At the press conference, Birla House, Bombay, September 28, 1944

Photograph: D. R. D. Wadia

During the press conference

सेगाँव, वर्धा.

23-12-38

Dear Sir Radhakrishnan,

As you know I have always aimed at a redistribution of Provinces on a linguistic basis. The cue was taken from the Andhra movement. I should therefore be more than glad if Andhra could have its states as a Province recognized even now.

Yours sincerely,
M.K.Gandhi

Courtesy: Dr. S. Radhakrishnan

Gandhi's views on redistribution of provinces on a linguistic basis

"When you agreed to meet Mr. Jinnah, did you meet him on the basis that he was the sole representative of the Musalmans?" a reporter asked.

Gandhi replied: "I have never admitted that claim, but I have said throughout that the Muslim League is by far the most representative Muslim organization. It would have been folly on my part not to recognize this, but I have always been aware that there is outside the League a large body of Muslims which does not see eye to eye with the League and which does not believe in the two nations theory."

Gandhi said that the fight for freedom had not been suspended when he approached Jinnah. "My approach to the Qaid-e-Azam was itself a part of the fight for freedom."

Asked if there was any possibility of the two leaders meeting in the near future, Gandhi replied: "I hope so. It is for the press and the public to make it possible and hasten the date. I assure you that we have not parted as enemies but as friends."

If the Rajaji formula or his own formula had conceded the substance of the Lahore resolution, then why not agree to the resolution itself? was the next question.

Gandhi replied: "Although the Lahore resolution does not say so, if you study the correspondence, it shows that it is based on the two nations theory and it has been known as the Pakistan resolution. Further, I had to examine the Lahore resolution in view of the interpretation put upon it by the Qaid-e-Azam in his numerous speeches and his statements in elucidation of that resolution. It is indisputable that the resolution, while it does not enunciate that theory, is based upon that theory. The Qaid-e-Azam has insisted upon that. And, therefore, I urge that, apart from the two nations theory, if I could accept the principle of the division of India in accordance with the demand of the League, he should accept it. But unfortunately it was just there we split."

About Jinnah's views regarding a provisional interim government, Gandhi stated: "I am not sure that the Qaid-e-Azam puts great weight on the interim government. I gave all the explanation of my conception of an interim government without any reservation. It is quite clear in my letter. If I did not go any further, it was because I could not and, even if you cross-examine me any further, I would have to say that I could not go any further. But if, as you suggest,

the Qaid-e-Azam attached greater weight to it, then it was open to him to put it into concrete form. I would have then taxed myself and spared no effort to accept the proposition or make some other suggestions."

Gandhi was told that those Muslims who did not see eye to eye with the Muslim League had no real Muslim backing. He replied: "Therefore, I have said that the Muslim League is by far the more representative of Muslim opinion, but I cannot despise the others by simply saying that they have no Muslim backing. What does it matter if they have no more Muslim backing, if the opinion represented by a single Muslim or by a body of Muslims, whom you can count on your fingers, is intrinsically sound? The way of approaching any question is not to examine the numerical strength of those behind the opinion, but to examine the soundness of the opinion on merits, or else we will never reach a solution, and if we reach one, it will be a blind solution, simply because it is the wish of the largest body. If the largest body goes wrong, it is up to me to say you are wrong and not to submit."

"The rule of majority," Gandhi added, "does not mean that it should suppress the opinion of even an individual, if it is sound. The opinion of an individual should have greater weight than the opinion of many, if that opinion is sound on merits. That is my view of real democracy."

Gandhi was asked what he thought of the idea of the formation of provinces on linguistic, cultural and communal basis. He replied that since 1920, he stood for provinces on a linguistic basis. As for the redistribution on a cultural basis, he did not really know what it meant and he was unable to understand how the provinces could be reconstituted on communal lines, unless there was a suggestion that there should be inter-migration of the various communities to concentrate in particular areas. It seemed to him to be fantastic and impossible. He observed:

"We are not inhabiting a country full of deserts and wastelands. We are a densely populated country and I do not see the slightest chance for such redistribution. In that respect, the Lahore resolution is quite sound—where there is an obvious Muslim majority, they should be allowed to constitute a separate state by themselves and that has been fully conceded in the Rajaji formula or my formula. There is not much distinction between the two formulas. That

right is conceded without the slightest reservation. But if it means utterly independent sovereignty, so that there is to be nothing in common between the two, I hold it is an impossible proposition. That means war to the knife. It is not a proposition that resolves itself into a voluntary or friendly solution.

"Therefore, the Rajaji formula and my formula have presented certain things to be in common between sovereign states. Therefore, there is no question of one party overbearing the other or the Centre having an overbearing Hindu majority. I think our formula should be critically and sympathetically examined and it would be found that the formula concedes everything that could reasonably be conceded, if we consider ourselves to be one family. Children of the same family, dissatisfied with one another by reason of change of religion, if they should separate, then the separation should be within ourselves and not separation in the face of the whole world. When two brothers separate, they do not become enemies of one another in the eyes of the world. The world will still recognize them as brothers."

A journalist remarked that some of the nationalist Muslims felt that Gandhi's meeting with Jinnah had put them in a false position and that they might have to change their attitude towards the Indian nationalism.

He replied that it was an extraordinary suggestion. The nationalist Muslims were nationalists, simply because they could not be otherwise. "I am a nationalist," he said, "not in order to please anybody, but because I cannot be otherwise. And if I approached the Qaid-e-Azam, I approached him in the common interests of myself and the nationalist Muslims and other nationalists. The nationalist Muslims, so far as I know, were delighted when I approached the Qaid-e-Azam and were looking forward to a proper solution in the confidence that I would not sell the interests represented by them. Undoubtedly, a nationalist Muslim represents the nation, but he represents the Muslims also, who are a part of the nation. He would be guilty of disloyalty, if he sacrifices the Muslim interests. But my nationalism has taught me that I would be guilty of disloyalty, if I sacrifice the interests of a single Indian."

Asked if there was any difference between his present attitude towards the Muslim League demand and the stand that he took in 1942, Gandhi said: "There is very great difference. In 1942, Rajaji

had not 'burst' on the scene, as he did at Aga Khan Palace with a concrete proposition. It reflects very great credit on his persistence. Rajaji never takes up a standpoint without the fullest consideration and having taken it up, he follows it to the bitterest end. He had abundant faith in my loyalty and he never gave me up as I have never given him up. When he found me in Aga Khan Palace and presented the formula, I did not take even five minutes and I said 'yes', because I saw it in a concrete shape."

"My mind is narrow," he added. "I have not read much literature. I have not seen much of the world. I have concentrated upon certain things in life and beyond that I have no other interest. Therefore, I could not realize the meaning of Rajaji's stand and I disliked it. But when he came with a concrete formula—I myself a concrete being of flesh and blood—and when he had put something in concrete shape, I felt I could hug it and touch it. Therefore, you see the vast difference between 1942 and today. However, thereby, I have not departed from the Congress standpoint in general terms. The Congress has accepted self-determination and the Rajaji formula has also accepted the principle of self-determination and, therefore, the formula had become common ground."

He explained that he accepted the principle of sovereign states, consistent with friendliness: "Friendliness suggests that before the whole world we must act as one nation, not united by extraneous circumstances, or united by force of British arms, but united by a greater force that is, our own determined will."

In Memoriam

1944-1945

On October 2, 1944, Gandhi's seventy-fifth birthday, Sevagram bore a festive appearance. Tricolour flags were flying over almost every hut in the village. A large pandal was erected in front of Kasturba's hut and flags and festoons filled the place. When a correspondent approached Gandhi for a message he said, "I am not accustomed to giving messages on such occasions." Amidst laughter he remarked: "I want to live for 125 years. But Malaviyaji cut it down by twenty-five years, when he wired to me that I must live for a hundred years."

The day commenced with prayers by the inmates of the ashram and numerous guests, after which the Tricolour was unfurled. The function had to be restricted primarily to those invited by Thakkar Bapa, the general secretary, Kasturba Gandhi National Memorial Trust, as there could not be any public function owing to the official ban on public meetings and processions.

At eleven o'clock simple meals were served to the guests, Gandhi himself being present on the occasion. Then he retired to his hut for some rest. After a short siesta, he began to spin and receive the visitors. Messages of birthday greetings were pouring in. A birthday volume entitled *Gandhiji* was presented to him. Looking at the illustrations, he remarked: "Well, see the various stages through which I have passed." The most striking tribute in the book was from the pen of Albert Einstein who wrote:

"A leader of his people, unsupported by any outward authority; a politician whose success rests not upon craft, nor upon mastery of the technical devices, but simply on the convincing power of his personality; a victorious fighter, who has always scorned the use of force; a man of wisdom and humility, armed with resolve and inflexible consistency, who has devoted all his strength to the uplifting of his people and the betterment of their lot; a man who has

confronted the brutality of Europe with the dignity of the simple human being, and thus at all times risen superior. Generations to come, it may be, will scarce believe that such a one as this ever in flesh and blood walked upon this earth."

Gandhi's seventy-fifth birthday was celebrated all over the world. Netaji Subhas Chandra Bose, Commander-in-Chief of the Indian National Army and the head of the Provisional Government of Azad Hind, performed a flag salutation ceremony in Rangoon. "Father of our nation! In this holy war for India's liberation, we ask for your blessings and good wishes."

The main function at Sevagram commenced at two. As soon as Gandhi arrived, Mrs. Naidu applied *kumkum* to his forehead and garlanded him with hand-spun yarn and showered flowers on him. A large number of women and children were also present to hear Gandhi, who addressed the audience in Hindustani after cheques amounting to eighty lakhs and odd rupees were presented to him by Mrs. Naidu on behalf of the trustees of the Kasturba Gandhi National Memorial Fund.

Gandhi explained to the audience that the gathering was not a public meeting. There was an order prohibiting general meetings without previous Government permission throughout the Wardha district. They all knew that he was a confirmed civil resister. But this was not the occasion for civil disobedience. Disobedience to be civil implied a certain procedure. This was a meeting of the trustees and the collectors of the Kasturba Gandhi National Memorial Fund for presentation of the collection.

The secretary, in his report, had narrated to them how the idea of the fund had originated. They might like to know how he had come to be the president of the trust. The collections were started when he was in jail. The trustees had asked for his consent to nominate him as their president. After his accidental release owing to illness, they were able to consult him and he had become president for the purpose of guiding the trustees as to how the money collected should be spent in a manner befitting the memory of the late Kasturbai. The responsibility primarily rested on the trustees, but it rested on him most of all.

The money had to be spent in villages—poorer and farther away from the cities, the better. The fund had to be spent for the education and welfare of women and children only. At first, the age-limit

for male children had been fixed at twelve years. He himself had thought of raising it to sixteen. But, it was pointed out to him that in that case, the boys would get a disproportionate share, leaving the girls at a disadvantage and so their age-limit was reduced to seven years. As he had already remarked, the money was to be spent for the education of women and children. So long as he had any voice in the matter, the education would be of the basic education type. The scope of basic education included the education of the entire society, beginning with children and going up to adults and old men and women. It had to be imparted through the practice of handicrafts, village sanitation and medical relief, preventive and curative, especially with regard to deficiency diseases.

It was a tremendous work to carry out all these reforms in seven lakhs of India's villages. Seventy-five lakhs of rupees and even one crore was a trifle, compared to the vastness of the task. Seventy-five per cent of the money collected from a particular area would be spent in that area, not being towns or cities, and the remaining twenty-five per cent would go to the central fund. But the money collected from the big cities would all go to the central fund and nothing out of it would be spent in the cities. In place of the collecting committees, new committees would have to be formed to ensure proper spending of money. These committees might include some members of the collecting committees, but new names should be added. If in any place, the ways and means of spending the money satisfactorily, in accordance with the aims and objects of the fund, could not be found, the money would remain with the central fund. On the other hand, if in any place, suitable workers in adequate number could be found to carry out bigger plans satisfactorily, they would be given more money.

It was his wish that, as far as possible, money should be spent through the agency of the women workers. It was a matter of regret that the women workers with suitable qualifications were not forthcoming in sufficient numbers. The fault lay with the men, who had kept the women enslaved in domestic drudgery. They had to draw them out and push them to the fore. After all, men were not born efficient as a special creation. It rested on them to produce more and efficient women workers. Men before they became efficient workers were prone to make mistakes. Therefore, they must not expect efficiency from women, without giving them responsible

work. This fund was collected in commemoration of an old, illiterate village-minded woman. It would give peace to her departed soul if women, and especially the old women, took a leading part in the execution of the object of the memorial. The collection had been made out of an overflow of enthusiasm and affection towards the memory of the departed soul. He wanted them to see that it was spent in a way commensurate with that sentiment. That was not a task merely for the twenty-six trustees. Hundreds of workers would be needed for it. He had already said that to spend money properly was much more difficult than to collect it, unless they showed as much aptness in the former, as they had done in the latter. So long as he was with them in the flesh, he would, of course, argue with them and fight with them, but it was for them to see that their work was so carried on, as to give to the departed soul no cause for dissatisfaction.

The representatives of the Talimi Sangh met him at the end of October. There was a suggestion that the term "basic education" might be incorporated in the trust deed, so as to make it very clear to all concerned, that the education contemplated under the fund would be only of the basic type. Gandhi did not approve of this. He did not wish to put any strain upon the trustees, if any unit did not want to adopt basic education. He would leave the unit free to follow any other system approved by the board. But the Talimi Sangh should have the confidence that no one will be able to find a better system than theirs. The basic education would forge ahead through its intrinsic merit. He knew that the reform would not come by mere argumentation. It would come by ocular demonstration. If they could carry their experiment to a successful end even in one village, the battle would be half won. He was, therefore, content to go slow. It was enough that the trustees had agreed to the money being spent for the education and welfare of women and children in the villages exclusively.

"Your work," he emphasized, "is going chiefly to be among the women. I have always had a passion to serve the womankind. Ever since my arrival in India, the women have recognized in me their friend and servant. Women have come to look upon me as one of themselves. I hold radical views about the emancipation of women from their fetters which they mistake for adornment. If God wills it, I hope, one day, to place some of my own conclusions before

the public, when my researches are completed. My experience has confirmed me in the view that the real advancement of women can come only by and through their own efforts. I am, therefore, anxious that as many of women workers as possible should carry out the activities under the trust."

The second suggestion put forth by the Talimi Sangh was that the age of the boys to be covered by the scheme should be raised from seven to twelve.

Gandhi explained why he had agreed to the reduction of the age-limit for the boys from twelve to seven years. It had been brought to his notice that if there were equal facilities for the education of boys and girls, the mothers would send the boys to school but not the girls, as they would not be willing to spare them from domestic work. The result would be that the boys would get a disproportionate share of the benefit and keep out the girls. But if in any place a sufficient number of girls were not forthcoming, they could take in the boys above the age of seven on the condition that they would have to make room for girls as soon as the latter came up and that their education was paid for. The object was not to shut out boys above seven, but to prevent them from being a burden upon the Kasturba Fund. The Talimi Sangh should not fall back upon the fund designed for women. All that he was concerned about was that the fund should not be diverted to the use of boys over seven at the expense of girls.

"Is it desirable that there should be basic schools for girls exclusively, if there was not enough room for both?" asked a worker.

Gandhi had no objection. "Supposing crores of boys come to us for education, are we to refuse them for lack of accommodation? I tell you I won't. I will make them sit under the shade of a tree, if necessary, put bamboo *taklis* into their hands and begin to educate them straight away through these."

As to adult education, Gandhi observed that it had become quite clear to him that the scope of basic education had to be extended. It should include the education of everybody at every stage of life. "A basic school teacher must consider himself a universal teacher. As soon as he comes in contact with anybody, man or woman, young or old, he should say to himself, 'Now what can I give to this person?' " Will that be not superogation on his part? "No," he replied, "supposing I come across an old man who is dirty and

ignorant. His village is his universe. It would be my job to teach him cleanliness, to remove his ignorance and to widen his mental horizon. I need not tell him that I am to be his teacher. I will try to establish a living contact with his mind and win his confidence. He may reject my advances. I will not accept defeat, but continue my effort, till I succeed in making friends with him. Once that is achieved, the rest must follow." He added:

"Again, I must have my eye on the children right from their birth. I will go a step further and say that the work of the educationist begins even before that. For instance, if a woman becomes pregnant, Ashadevi will go to her and tell her: 'I am a mother as you will be. I can tell you from my experience what you should do to ensure the health of your unborn baby and your own.' She will tell the husband what his duty towards his wife is and about his share in the care of their expected baby. Thus the basic school teacher will cover the entire span of life. Naturally his activity will cover adult education.

"Some work for adult education is being done in many places. It is mostly concentrated among the mill-hands and the like in the big cities. No one has really touched the village. Mere three R's and lectures on politics will not satisfy me. The adult education of my conception must make men and women better citizens all round. To work out the syllabus and to organize the work of adult education is a more difficult task than preparation of the seven years' course for children. The common central feature of both will be the imparting of education through the village crafts. Agriculture will play an important part in the adult education under the basic scheme. Literary instruction must be there. Much information will be given orally. There will be books, more for the teachers than the taught. We must teach the majority how to behave towards the minority and vice versa. The right type of adult education should teach neighbourliness and cut at the very root of untouchability and the communal problem.

"The particular industry which is to serve as the medium of instruction will be determined by the local conditions in each place. For instance, people in a village might tell you that they are interested in agriculture, but they are not interested in the spinning wheel. In that case, you will choose the former as the medium of instruction. You could make a beginning by taking a census of its

cattle. For instance, I find that almost every one in Sevagram has a bullock and a bullock cart. It seems wasteful."

Political deadlock had created demoralization among the people. Gandhi turned their attention to the constructive programme and showed how its fulfilment alone would lead to swaraj. The following hints he issued in October:

"The workers should definitely realize that the constructive programme is the non-violent and truthful way of winning Complete Independence. Its wholesale fulfilment is Purna Swaraj. Imagine all the forty crores of people engaged in the whole of the constructive programme which is designed to build up the nation from the very bottom upward. Can anybody dispute the proposition that it must mean complete independence in every sense of the expression, including the ousting of foreign domination? When the critics laugh at the proposition, what they mean is that the forty crores of people will never co-operate in the effort to fulfil the programme. No doubt, there is considerable truth in the scoff. My answer is, it is worth the attempt. Given an indomitable will on the part of a band of earnest workers, the programme is as workable as any other and more so than most. Anyway, I have no substitute for it, if it is to be based on non-violence.

"Civil disobedience, mass or individual, is an aid to constructive effort and is a full substitute for armed revolt. Just as military training is necessary for an armed revolt, training in constructive effort is equally necessary for civil resistance. And just as the use of arms becomes necessary only when occasion demands it, even so is the use of civil resistance only occasional.

"Therefore, the workers will never be on the look-out for civil resistance. They will hold themselves in readiness, if the constructive effort is sought to be defeated. To take one or two illustrations, the effort for communal friendship cannot be defeated, but the political pacts can. But the political pacts are required because of the previous lack of friendship. Again khadi manufacture and its use cannot be defeated, if both become fairly universal. The manufacture and the use are not to be brought about by being imposed upon the people, but they have to be intelligently accepted by the people as one of the necessary items of the freedom movement, when it is worked from the villages as units. The pioneers even in such programmes can be obstructed. They have had to go through the fire

of suffering throughout the world. There is no swaraj without suffering. In violence, truth is the greatest sufferer; in non-violence truth is ever triumphant.

"If this preliminary observation has gone home to the reader, he will find the constructive programme to be full of deep interest. The programme should prove as absorbing as politics so called and the platform oratory.

"In these hints, I have singled out some items for fuller emphasis in the light of experience gained since the publication of the constructive programme.

"The kisan or the peasant, whether as a landless labourer or a labouring proprietor, comes first. He is the salt of the earth which rightly belongs or should belong to him, not to the absentee landlord or zamindar. But in the non-violent way, the labourer cannot forcibly eject the absentee landlord. He has so to work, as to make it impossible for the landlord to exploit him. Closest co-operation amongst the peasants is absolutely necessary. To this end, special organizing bodies or committees should be formed where there are none and those already in existence should be reformed wherever necessary. The kisans are for the most part illiterate. Both adults and young persons of school-going age should be educated. This applies to men and women. Where they are landless labourers, their wage should be brought to a level that would ensure a decent living which should mean balanced food and dwelling houses and clothing, which should satisfy health requirements.

"The land laws should be investigated. The peasant indebtedness offers a limitless field for research. The problem of cattle too is an integral part of agriculture in India and, therefore, it requires the attention of the workers skilled in this very intricate and somewhat baffling problem.

"Closely allied to the kisan work is labour. Here labour means industrial labour and, therefore, concentrated and centralized and much more limited in scope. Moreover, it lends itself readily to political handling. Being necessarily confined to the cities, it attracts workers more easily than kisan work. As part of the constructive programme, its primary aim is elevation of labour to its deserved status. Therefore, the labour worker's aim should be to raise the moral and the intellectual height of labour, and thus by sheer merit, to make him or her capable not merely of bettering his or

her material condition but making labour the master of the means of production instead of being the slave that it is. Capital should be labour's servant, not its master. Labour should be made conscious of its duty, from whose performance rights follow as a matter of course. In a concrete form: (*a*) Labour should have its own unions; (*b*) Education both general and scientific, of both men and women, should be regularly undertaken through night-schools; (*c*) Children of the labourers should be educated after the basic education style; (*d*) There should be a hospital and creche and a maternity home attached to every centre; (*e*) Labour should be able to support itself during the strikes. (Labour should be taught the science of conducting a successful non-violent strike.)

"All the work I have mentioned could be only done through the unions mentioned in (*a*). To my knowledge, the Ahmedabad Union is the best managed union. This does not mean that it has reached my ideal. It is trying to. If all the unions worked in the same direction, the lot of labour would be infinitely better than it is today. Labour united and morally and intellectually trained would any day be superior to capital.

"Next in importance is the student class above the age of twelve. Indeed, if we had enough workers of the right type, I would go so far as to say that we should work among them as soon as they begin learning as infants. For, they have to be taken in hand from the school-going age. I need not mention that I have not in mind their political use. For the present the schools are largely under Government control or are influenced by them. And hence, the students' education is defective in a vital matter. They are untouched by the political condition of the country, save what they learn from the newspapers or platform orators. They should have, in a systematic manner, their present education supplemented by Congress workers. How this can be fitted into the present system of education is a serious question. But it has to be tackled. Upto the matriculation standard, co-operation of parents is necessary. I adhere to the view often expressed by me that the student world should be aloof from the political turmoil. It would be different, if there was mass civil disobedience. But that is out of the question for the time being at any rate. But they should have education in national consciousness. It is the duty of an independent state to teach its citizens to be patriotic. The education imparted is by a foreign agency. It runs

contrary to the national aspirations. There should, therefore, be a body of workers, whose duty it would be to undertake the big task of taking in hand the work mentioned above. In this sense, it is a new field and it is of vital importance to us. We must recognize the fact that the students are not to be weaned from the schools and colleges. The rapidly increasing number of entrants is proof positive of it. The best course, therefore, is to supplement their studies in an orderly manner. Deliverance lies through national effort in this direction showing marked superiority over the foreign method."

With regard to work among the peasants and workers, Professor Ranga had a discussion with Gandhi.

Question: "You say that the earth rightly belongs or should belong to the peasant. If the kisans are to have only land and not the effective political power, their position will be just as bad as in Soviet Russia, where the political power has been monopolized by the proletariat dictatorship, while the peasants were first allowed to gain some holdings and later were deprived of those holdings in the name of collectivization of land."

Answer: "I do not know what has happened in Soviet Russia. But I have no doubt that if we have democratic swaraj, as it must be, if freedom is won through non-violence, the kisan must hold power in all its phases, including political power."

Question: "Am I right in interpreting your statement that the 'land should not belong to the absentee landlord or the zamindar' and that ultimately the zamindari system has to be abolished, of course, through non-violent means?"

Answer: "Yes. But you should remember that I visualize a system of trusteeship regulated by the state. In other words, I do not want to antagonize the zamindars—and for that matter any class—without cause."

Question: "When you say that a peasant has 'so to work as, to make it impossible for the landlord to exploit him', does it include apart from the satyagrahic campaigns the legislative administrative reforms that the peasants may oblige the state through the exercise of their franchise and minimize the powers of the landlords?"

Answer: "Civil Disobedience and non-co-operation are designed for use, when people, the tillers of the soil, have no political power. But immediately they have political power, naturally their character will be ameliorated through legislative channels.

" 'But the kisan might not have all that political power,' you will perhaps say. My reply is that if swaraj is attained by the effort of the whole people, as it must be under non-violence, the kisans must come into their own and have the uppermost voice. But if it is not so and there is a sort of a workable compromise between the people and the government on the basis of a limited franchise, the interests of the tiller of the soil will need close watching. If the legislature proves itself to be incapable of safeguarding the kisan's interests, they will, of course, always have the sovereign remedy of civil disobedience and non-co-operation.

"But as I said as early as 1932, in connection with Chirala Perala, ultimately, it is not the paper legislation nor brave words or fiery speeches, but the power of non-violent organization, discipline and sacrifice that constitutes the real bulwark of the people against injustice or oppression."

Question: "You suggested that the existing kisan organizations should be reformed where necessary. I quite recognize the need for Congressmen, who have been working among the kisans, to reorient the general political attitude of the kisan class organizations so that they will recognize the need for a united political freedom. I am also convinced that the Congress provides for us all, especially for the peasants, the most effective weapon and leadership to win freedom. But is there any harm if we organize the peasants into a Kisan Congress which accepts the political leadership of Congress?"

Answer: "There may be gross self-deception in this presentation. When I said that the kisan sabhas should be reformed, I meant that up till now the kisan sabhas have been formed not to wrest power from the Government but to capture the Congress. That applies to the students and other organizations too."

Question: "You are partially right. That was so in the past. But we have now completely abandoned the idea. We have adopted the word Congress not in a spirit of rivalry, but because we want to be identified with the Congress. We will have the double membership. Every member of the Kisan Congress will also be enrolled as a member of the National Congress."

Answer: "Then why not run the Congress? Why set up an independent and parallel organization? Do you not see when the kisan sabhas are bona fide organizations they are the Congress? Today only a fraction of India's population is represented on the Congress

register. The Congress aspires to represent the whole nation, even for those who are not on its register. When it becomes a fully national organization *de jure*, as it is today by moral right, the bulk of its membership will naturally consist of the kisans and they will be in a position to dictate its policy."

Question: "The trouble is that some of our Congress colleagues think we are ousting them from their legitimate position of power and privilege. They may not be prepared to welcome our existence or trust our bona fides. We want to avoid all conflicts within the Congress by willingly accepting the political leadership of the Congress. For, excluding our economic programme, we want to have separate class-conscious organization which will derive power both for itself and the Congress from its contact with the masses. Unless we do that, others will come and confuse the kisans."

Answer: "But here you have involved yourself in a fallacy. You should work to make the Congress fully representative of the kisans. Unless we get down to this fundamental thing and work from the bottom upward, there will be no swaraj. Every Congressman must make up his mind to make the Congress an honest organization and, therefore, a kisan organization. As for the rights, they should follow as a natural corollary from the performance of service. Else there is only usurpation."

Question: "You have tried for the last twenty-five years to rebuild the Congress organization and you know the result. I must confess we have not got confidence that we shall be able to so behave and act that the Congress will in the end become a kisan organization. Our fear is that by following your line of action in spite of ourselves, we shall allow ourselves to be exploited by the vested interests. The very fact that the Birlas and their like are today prepared to give you shelter and you accept it from them prevents radical reform. Therefore, though I shall feel the wrench, I shall feel unable to work on your lines."

Answer: "Then you admit that whilst you will work under the aegis of the Congress, you will at the same time run a parallel, independent organization. My mind runs in a straight line. I do not understand this zigzag course. This can only lead to trouble, when the Congress becomes an effective organization. I am thinking of millions of our downtrodden countrymen who do not know what to hope and what not to hope. A parallel organization will only further

Photograph : Kanu Gandhi

On the way to Wardha, September 1944

Photograph : M. J. Vasi

Gandhi aged 75

Photograph : Udit Gopal

Gandhi accepting a cheque for eighty lakhs and odd rupees for the Kasturba Gandhi National Memorial Fund, Sevagram, October 2, 1944

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

CENTRAL STAMP OFFICE

Bombay, 22nd November 1944.

RECEIVED from Messrs. Tyabji Dayabhai and Co., Solicitors, Bombay, stamp duty Rupees (90,067-8-0) Ninety Thousand, sixty-seven rupees eight only

CERTIFIED under Section 32 of Act No. II of 1899 that the full stamp duty Rupees (90,067-8-0) Ninety Thousand, sixty-seven and annas eight only with which this instrument is chargeable has been paid.

EDUCATION CESS RUPEES 5/- PAID

Collector

THIS INDENTURE made the First day of April in the Year One Thousand Nine Hundred and Forty-four between MOHANDAS KARAMCHAND GANDHI of Sewagram, District Wardha in the Central Provinces of India, hereinafter called 'the Settlor' (which expression shall unless it be repugnant to the subject or context hereof include his heirs, executors and administrators) of the one part and the said MOHANDAS KARAMCHAND GANDHI, SIR PURSHOTAMDAS THAKOREDAS, SIR SARVAPALLI RADHAKRISHNAN, DR. KAILAS NATH KATJU, KASTURBHAI LALBHAI, LADY PREMLILA VITHALDAS THACKERSEY KANAIALAL MANECKLAL MUNSHI, DEVADAS GANDHI, GHANSHYAM DAS BIRLA, CHAKRAVARTI RAJA GOPALACHARIAR, JEHANGIR R D TATA, SAROJINI NAIDU, DR ZAKIR HUSSAIN, AMRITLAL VITHALDAS THAKKAR, SHANTIKUMAR NAROTTAM MORARJEE, AMBALAL SARABHAI, JANKIDEVI BAJAJ, ASHADEVI ARYANAYAKAM, MRS MRUDULA SARABHAI, MISS RAIHNA TYEBJI, MRS GOSHIBEN CAPTAIN, MANGALDAS MANCHARAM PAKVASA GANESH VASUDEV MAVLANKAR, SHRIKRISHNADAS MUL CHAND JAJU, BABU LAXMINARAYAN OF PATNA AND GULZARILAL NANDA, hereinafter called 'the Trustees' (which expression shall unless it be repugnant to the subject or context

SIGNED SEALED AND DELIVERED by the within named Settlor MOHANDAS KARAMCHAND GANDHI in the presence of.....

Mohandas K. Gandhi

SIGNED SEALED AND DELIVERED by the within named Trustee MOHANDAS KARAMCHAND GANDHI in the presence of.....

Mohandas K. Gandhi

SIGNED SEALED AND DELIVERED by the within named Trustee Sir PURSHOTAMDAS THAKOREDAS in the presence of.....

Thakoredas

SIGNED SEALED AND DELIVERED by the within named Trustee SIR SARVAPALLI RADHAKRISHNAN in the presence of.....

S. Radha Krishnan

SIGNED SEALED AND DELIVERED by the within named Trustee DR KAILAS NATH KATJU in the presence of.....

Photographs · D. R. D. Wadia

Gandhi's visit to the first workers' training camp conducted under the auspices of the Kasturba Memorial Trust, Borivli, Bombay, April 11, 1945

Inspecting the camp

Photograph : D. R. D. Wadia

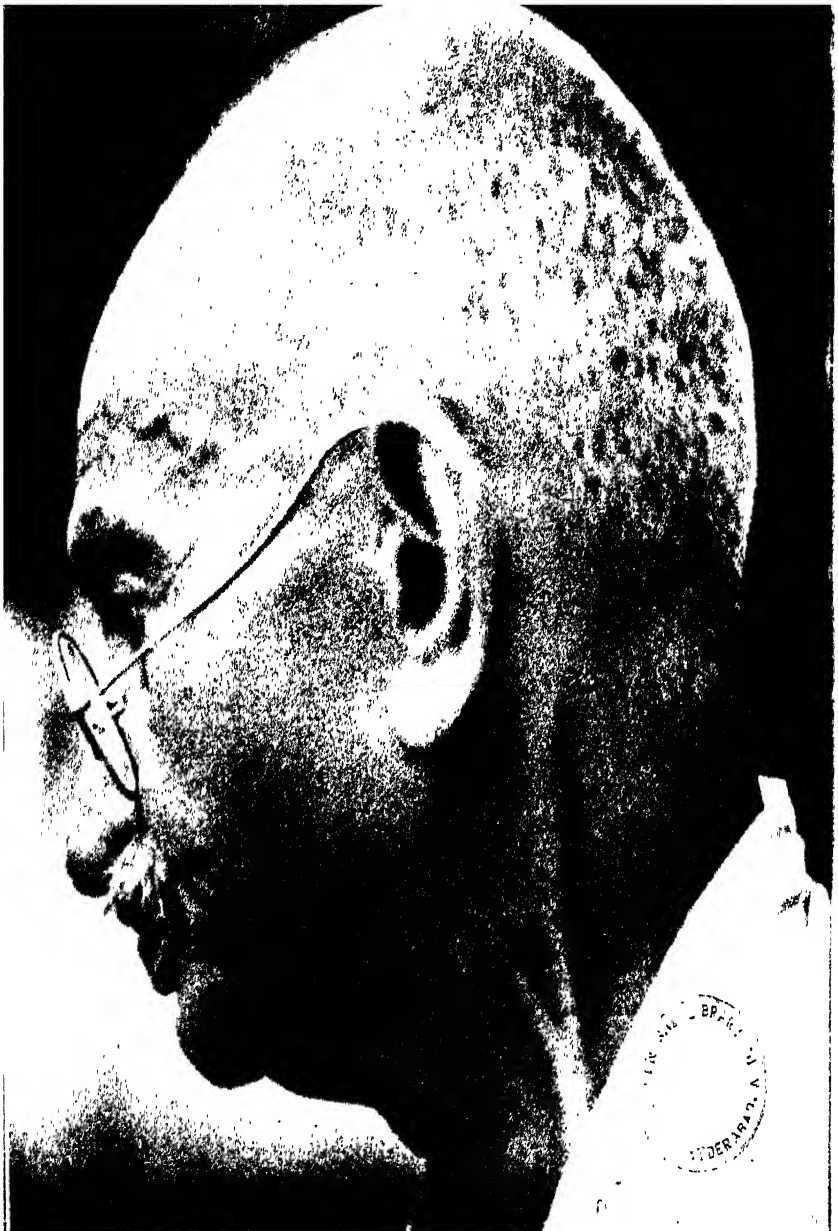
Gandhi addressing the workers at the camp

Photograph : D. R. D. Wadia

Gandhi jotting down the questions put by the women workers

From Sumati Morarjee Collection

Gandhi's visit to the Kasturba National Memorial Trust office at Scindia House, Bombay, April 13, 1945



Photograph : D. R. D. Wadia

Gandhi, 1945

confuse their minds. It would be more logical to keep out of the Congress altogether."

Question: "We enter the Congress, but we do not fight for position and power. Can you not treat us on the same footing as the Ahmedabad Labour Union?"

Answer: "Well, the proof of the pudding is in the eating. It will all depend on the spirit in which this is done. I have expressed my apprehension already. And now it is for you to remove it. You can model your organization after the Ahmedabad Labour Union. All the Labour Union members are on the Congress register. They are under the discipline of the Congress. Yet they are a power in the Congress and in the municipality. You should confine yourself to Andhra alone. All kisans should be automatically on your register. But the purpose of this enrolment should be educative, to make the kisans Congress-minded and politically conscious."

Question: "The Bombay A.-I.C.C. resolution assures the masses that the power in the national government and swaraj India ought to belong to the toilers in the fields, in the factories and elsewhere. Can we say that the spirit of the resolution means that the Congress stands for the achievement of democratic Kisan-Mazdoor-Praja-Raj, after the attainment of swaraj?"

Answer: "Not only after, but before also. The Congress stands for democratic Kisan-Mazdoor-Praja-Raj."

On November 19, the All-India Basic Education training camp was opened at Sevagram. The proceedings began with a short prayer when the verses from the Upanishads and the Koran were recited. Addressing the students, Gandhi explained the significance of the basic education whose correct name, he said, was Nayee Talim or New Education. This education was no longer distracted within the limits of seven years from seven to fourteen, but as an education for life through rural handicrafts.

Referring to the prayer which had been recited at the beginning of the proceedings, he said:

"There are several things in this prayer which are worthy of your note, but I want to draw your attention to that particular portion of it which pledged the reciter to adherence to truth in speech and action under all circumstances and at all times. One mantra means 'Lead me from Untruth to Truth, from Darkness to Light, from Death to Immortality.' Similarly the Islamic prayer, which has just

been recited, is an outpouring of the soul for light and for being guided on to the straight path of truth and righteousness. This quest for truth is the alpha and omega of all education.

"After finishing your training here, you will go back to your respective provinces to propagate this New Education. You will keep this ideal of devotion to truth before you.

"Your work will be that of the pioneers. There will be no one to help or to guide you with his previous experience. You shall have to grope your way all by yourselves. It is, therefore, not an easy task that you have before you. Then, this New Education will not help you to get the big jobs carrying high salaries and emoluments. But yours will be the privilege to go among and serve the villagers in their villages. The palatial buildings and costly equipment can, therefore, have no place in your scheme of work. The school of my conception is one where the classes are held in the open under the shade of a tree. I know that it cannot be realized at present. Some shelter will be necessary, perhaps always, for protection against the sun, wind and rain. True education can only be given under conditions of utmost simplicity."

Pointing to the building in which they were assembled, Gandhi observed:

"All the buildings here in the Talimi Sangh are built of local material and with the help of the local artisans. We have thereby established a living link between ourselves and the people. That by itself is an education for the people and constitutes the foundation of our future educational work.

"If you thoroughly assimilate this ideal of simplicity and its importance in the New Education, you will have justified your training here. You will then appreciate your work.

"That work consists of cleaning up. Cleanliness of the mind and body is the first step in education. Prayer does for the purification of the mind, what the bucket and the broom do for the cleaning up our physical surroundings. That is why we always commence our proceedings with prayer. No matter whether the prayer we recite is the Hindu prayer or the Muslim or the Parsi, its function is essentially the same, namely, the purification of the heart. God has innumerable names but the most beautiful and suitable, in my opinion, is Truth. Let Truth, therefore, rule every action of our life be it ever so insignificant. Let every morsel of food that we eat be

sanctified with His name and consecrated to His service. Not only will it make our bodies and minds healthy and clean, but the inner cleanliness will be reflected in our surroundings also. We must learn to make our latrine as clean as our kitchens.

"As with the individual, so with the society. A village is but a group of individuals, and the world, as I see it, is one vast village, and mankind one family. The various functions in the human body have then parallel in the corporate life of society. What I have said about the inner and outer cleanliness of the individual, therefore, applies to the whole society.

In the mighty world, man considered as an animal occupies but an insignificant place. Physically, man is a contemptible worm. But God has endowed him with intellect and with the faculty of discrimination between good and evil. If we use this faculty to know God, we become a power for good. Abuse of that talent converts us into an instrument of evil, so that we become like scourge and a plague and fill this earth with strife and bloodshed and unhappiness and misery.

"The struggle between the forces of good and evil is ceaseless and eternal. The former have truth and ahimsa as weapons against the latter's falsehood, violence and brute force. There is nothing more potent in the universe than God's name. If we enthrone Him in our hearts and keep Him there always, we shall know no fear and lay for ourselves rich treasure in life."

Gandhi was overworking himself and there was fear of a breakdown. He issued a statement saying that, for a month, he would rigidly discontinue all public activities:

"That 'Man proposes and God disposes' constantly proves true in my case, as I expect it does in every case, whether we realize it or not. I was contemplating a food fast for reasons I hold to me entirely spiritual. But for the time being, it is being replaced by a day-to-day work fast.

"I had hoped that I had recovered sufficiently to be able to go through the routine work without interruption, but nature's warning has been sounding in my ears during the last ten days. I was feeling fatigued. Even after the noon day siesta, the brain seemed tired. There was a complete disinclination to speak or write. But I continued hoping that I would be all right without having to discontinue mental activity. But nature would have her way.

"From the 4th to the 31st of December I have decided rigidly to discontinue all public activities, all interviews for public or private purposes and all correspondence of any nature whatsoever. I shall read no newspapers during the period. This abstention will be subject to exception for unforeseen circumstances of grave nature.

"I shall not deny myself the pleasure of reading the non-political literature in which I am interested. This also I shall read without in any way unduly taxing the brain. I have asked the friends, who were expecting to see me during the month, to indulgently postpone their visits for the time being.

"Let the readers not be alarmed at what is only a precautionary measure. There is nothing physically wrong with me, except that my old friends, the hookworms and the amoebia, have not left me. The starvation of millions, black markets, and what I cannot but describe as gambling, will continue to worry me as they do now. I can but entreat my numerous co-workers to do what they can to ease the situation which can be done, I am perfectly sure, if those concerned will make up their minds that the claims of famishing millions are the first charge on their care and attention."

The year 1945 opened with Mr. Amery's refusal to consider the release of the Congress leaders. "A satyagrahi in prison never rots," said Gandhi. "He serves his cause by his imprisonment, but it is the duty of those who are outside not to forget those who are in prison." He put all the stress on the constructive programme and resumed his work after a month's complete rest, although he was still far from well.

On January 11, 1945, the work of the Hindustani Talimi Sangh Conference began at Sevagram. Before sunrise, Gandhi entered the hall packed with more than 200 educationists from all over India. He was still observing silence during the day and so wrote a short speech in Hindustani which was read out by Dr. Zakir Husain:

"I had hoped to speak a few words while opening the conference but God had willed it otherwise. I had to take silence on account of cough, etc. Therefore, I have written down what I wanted to say.

"Although we have been working for the Nayee Talim all these years, we have so far been, as it were, sailing in inland sea. We have now to leave this comparative safety and push out into the open sea, so far as our course was mapped out. We have now before us the unchartered waters with the Polar star as our only guide and

protection; that Polar star is the village handicrafts. Our sphere of work now is not confined to Nayee Talim, to children from seven to fourteen years. It is to cover the whole life, from the moment of conception to the moment of death. This means that our work will have increased tremendously; yet the workers remain the same. But that should not worry us; our guide and companion is Truth which is God. He will never betray us, but Truth will be our help only if we stand by it regardless of everything. There can be in it no room for hypocrisy, camouflage, pride, attachment or anger.

"We have to become the teachers of the villagers, that is to say, we have to become their servants in true sense. Our compensation, if any, has to come from within and not from without. It should make no difference to us whether in our quest for truth we have any human company or not. Nor does the Nayee Talim depend on the outside financial help; it must pay its way. Whatever the critics might say, I know that the true education must be self-supporting. There is nothing to feel ashamed of in this. It may be a novel idea. If we can make good our claim and demonstrate that ours is the only method for true development of mind, those who scoff at the Nayee Talim today will become its ardent admirers in the end and the Nayee Talim will find the universal acceptance. Seven lakhs of our villages which are today the symbol of our poverty in every sense ought to become prosperous in the real sense. This prosperity will not come from outside; it will grow from the villages as a result of labour of every villager. Whether this is a mere dream or a practical reality, this is the goal of Nayee Talim and nothing short of it. May God and Truth help us to realize it.

"I have gone through the balance sheet of the Talimi Sangh. It shows that whatever we have spent has been spent with due care and consideration. It is a brief document. I hope every one will go through it carefully.

"The question of language as such does not fall within the scope of Nayee Talim, but the question of the medium of instruction does and that must always be the mother tongue. This point cannot be over-emphasized.

"Equally important is the question of the national or all-India language. It can never be English, which is undoubtedly the language of the foreigners and international commerce, but Hindustani alone can be the national language. At present, it has two forms.

In order to understand both the forms of the national language, Hindi and Urdu, and for their natural synthesis, we must learn the Devanagari and Persian scripts. I find it lacking even in my immediate surroundings. All our signboards must be written in both the scripts and there should be none amongst us who cannot easily read and write either.

"I want to draw your attention also to another thing. I consider the Sevagram centre to be an ideal centre for conducting central experiment in Nayee Talim, as it is here that the Charkha Sangh is carrying out its main experiments. Wardha is the centre for other village industries, and experiments for the improvement of cattle, which is cow service in true sense, are also being conducted here. And Sevagram does not stand alone. There are twenty villages lying about it in close proximity. Therefore, if an experiment in Nayee Talim can be carried out in its most natural form anywhere, it is here. Various institutions mentioned above are not rival organizations. They are complementary and are calculated to supplement one another's effort. That is the hallmark of love and unity."

Side by side with the basic education conference, village workers' training camp was opened near Sevagram. Gandhi had "no preference for a militant programme", such as the procession even for Independence Day. On January 26, the ashram inmates of Sevagram took the independence pledge taken by Gandhi in 1943—during his detention in Aga Khan Palace:

"My immediate objective is, and for years has been, for India to gain her independence, complete in every sense of the term, by truthful and non-violent means. And in prosecution of that objective, I re-pledge myself on this Independence Day not to rest till it is gained. I seek for the fulfilment of my pledge that divine unseen power, which we recognize by such familiar name as God, Allah and Paramatma."

After the evening prayer, Gandhi addressed the workers. He had said that he did not want a militant programme. But if any one interfered with the execution of the constructive work, he expected the people to die rather than turn back. Such an occasion had arisen that very morning. A *safai* batch—cleaners—was marching mutely with the pickaxes and shovels, broom-sticks and baskets. These were not fighting implements. Yet the police stopped them. The police would allow them to proceed only if they broke up the line. In such

circumstances, their non-violence would be sheer cowardice if they yielded. And they would not be true to the independence pledge repeated year after year.

Their hymn for the evening, Gandhi observed, was accidentally appropriate. Its central theme was that true happiness lay only in the womb of unhappiness. For the audience it meant true happiness if swaraj came only through unhappiness, that is, self-suffering. So they did the right thing in refusing to break the line and at the same time not breaking through the police cordon. The police had their fire-arms. But they were rendered useless before the dignified and yet the firm attitude of the volunteers. If the people had lost their temper, if they had tried to break through the police cordon, the police would probably have resorted to firing. They were not to invite firing, nor were they to avoid it. They could not flinch. For them the real authority was the dictates of their hearts which he would call—God or Truth. Hence for him true independence was convertible with God.

Tilak Maharaj had given the mantra "swaraj is our birthright!" It was a simple mantra. The way of realizing the mantra was truth and non-violence. Gandhi claimed that was possible for the millions if they practised the constructive programme.

On February 15, Gandhi addressed some 150 workers interested in the Kasturba Memorial work. He spoke for about fifteen minutes, at the end of which he invited questions and also appealed to the workers to spare him as far as possible, as his energy now was limited. He had been observing silence these days practically for the whole day from 8.15 a.m. to 8.15 p.m. He broke it only for a short time during the meeting days.

Referring to the amount of one crore and twenty-four lakhs that had been collected, Gandhi remarked that though he was impatient to speed up the work, he was not going to allow the fund to be squandered away or to be loosely handled. It had been collected in the name of an illiterate and simple-hearted woman. The work done in her memory must be cent per cent honest. He did not care for the number of workers. If he could find even two capable men or women in the meeting, he would begin work with their help and expand it as more suitable workers came forward.

So far as he was concerned, he would like to exclude men altogether from the various provincial committees formed under the

trust and fill them all with women, but he would not have them unless they were at least as capable, if not better than, men. Otherwise he would be exploiting them.

One crore and twenty-four lakhs was a mere drop in the ocean when distributed among seven lakhs of India's villages. India was spending more than a crore a day on the war, but one crore and twenty-four lakhs for the service of women and children appeared a big sum in the eyes of everybody that gave only a measure of the topsyturvydom to which they had got used.

Referring to the way in which the money was to be spent, he divided it into three heads. First in order was the medical relief for the women and children in the villages. From the schemes that had come, everybody seemed to think in terms of maternity homes and free hospitals for women and children. He recognized the need of this kind of work, but he frankly confessed that he had yet to feel his way to it. What kind of medical institutions they were to have and what system of medicine they were to adopt was, no doubt, a ticklish question. It was taxing his mind and he requested them all to give their serious attention to it. But so far as he was concerned, "prevention is better than cure" was his motto. If he had his way, he would make sanitation and hygiene work the principal activity. Under this head it did not matter if, in doing so, they had to exclude a certain class of hard and difficult cases. Some of the patients might even die. He could steel his heart to their loss, but it broke his heart to see even one healthy man fall sick. Our villagers must be taught to look after their health. The root causes were poverty and ignorance. In order of importance these two came first.

Education was to be along the lines of Nayee Talim. As a matter of fact, everything else was included in and was an essential part of Nayee Talim, as he conceived its scope.

They had to better their economic condition through khadi and village industries. Today, the sole occupation of a woman amongst us was supposed to be to bear children, to look after her husband and otherwise to drudge for the household. This was a shame. Not only was the woman condemned to domestic slavery, but when she went out as a labourer to earn wages, though she worked harder than men, she was paid less.

The children were forced to go to work at an early age. Some of them worked often as much as the men, but they were paid even less

than women. This state of affairs must be put an end to. He had received no scheme for this kind of work. So far, the children in the villages began to earn at an early age, their parents could not afford to send them to school and spend on their education like the city folk. Their education should fit them for some useful industry or the other and it should help to put them on their legs.

The work outlined by him was original and difficult. Indeed, very few men were there fit to carry it out. Many even lacked the desire to train themselves for it. Such men should not come on Kasturba Gandhi National Memorial Fund committees and if they were on them already, they should resign and make way for others.

At the end of Gandhi's speech, a worker asked what should be considered the maximum population of a village. He replied that for the present he would set the outside limit at two thousand. But this was subject to adjustments later on. He knew an overwhelming majority of villages in India had a population between five hundred and thousand or even less. He would like them to begin with the smallest village and then work upwards. He knew of some villages in Gujarat which were miniature towns. The rich folk had gone and settled there with their wealth. The money of the fund was not to be spent on such villages.

More questions then followed.

Question: "What means would you suggest for the economic uplift of the villages?"

Answer: "True all round uplift of the villages cannot but result in their economic betterment. Except the maternity work, all the other items outlined by me would directly result in their economic uplift as well."

Question: "If you were in charge of a district, how would you set about the work?"

Answer: "A district is too big a bite for me. If I can organize work successfully in one village, I would be satisfied. It will serve as a model for the rest of the seven lakhs of villages to follow. We have not set about village work in right earnest so far. We have only tinkered with it here and there amateurishly. I myself was an amateur, but now we are determined to do better."

Question: "Some engage in the constructive work only as a side line to their political work. The result is that they can do justice to neither. There should be proper supervision to prevent it."

Answer: "I entirely agree that the constructive work and political work should not be mixed up. To me, the constructive work properly done is sufficient. It leaves no necessity for any other programme. As for the supervision, there is the old man who is your secretary and the young woman, the organizing secretary of the trust. I mean Thakkar Bapa and Mridulabehn."

Question: "Today the provincial committees have an overwhelming majority of men. In how much time do you hope to be able to replace them by women?"

Answer: "I would, if I could turn out all the men today and myself follow suit, but I would take women on their merit, not merely because they are women. If we could find suitable workers, I would certainly wish to spend the money in our hands fairly fast. Anyway I hope and expect that by the time the present fund is expended, women have become capable of managing their own affairs."

Question: "But if you do not find suitable women workers, why should not the fund be used to train them up?"

Answer: "That is exactly our object and it is for that very purpose that you are all here now. But everything must be done in a way befitting the memory of her in whose name the fund has been collected."

Question: "What is to be done in a province like Sind, where it is unsafe for a woman to venture out and work in villages?"

Answer: "So long as the women do not come forward, it goes without saying that men have to work in their place, but I have no doubt that you should be able to find women to go to work in the villages. The Muslim women, at any rate, should have nothing to fear in Sind. Anyway the worst that can happen to a woman is that she might lose her life. I am convinced that no one can molest a woman if she has the determination and the will to resist and is not afraid of dying. I know of a young missionary girl who went all alone in the midst of the Negroes in the wilds of Africa. Yet she was not afraid and no one ever cast an evil eye on her. We have such women amongst us also. One of them was with me only two days ago. She went to Dacca all alone when Hindus and Muslims had run amuck. No one dared to touch her.

"To enable women to shed their cowardice and to face danger undaunted, should in fact be one of the results of our activity under the Kasturba Gandhi National Memorial Fund scheme."

Question: "If we take up work just in one village, the pressure of the surrounding area would swamp our work. We cannot make any headway, unless we tackle the whole area at once."

Answer: "My own experience is different. If we put off taking a necessary step till everyone else is ready for it, we shall never make move on. We must have the courage to take the plunge, even if we are all alone. There are certain difficulties in the way, but we have to overcome them. Many of the difficulties that deter us are imaginary, for instance, no one hinders my work here in Sevagram, if I can only move the hearts of the people of Sevagram. That is all that I need to do."

At the end of February the All-India Hindustani Prachar Sabha began its conference at Wardha under the chairmanship of Gandhi. In the opening speech, he said:

"The task confronting you is, in a way, comparatively small, and yet big. It is small because it requires very little effort, but the consequences with which it is charged are truly tremendous. Dr. Tarachand tells us that originally the language was a common language spoken by both the Hindus and the Musalmans, though it is today known by various names. It is a painful reflection that a people that constituted an integral whole at one time have become divided into two camps. Their language too is becoming different, if it has not already become so. The gulf is daily widening. As a result of the efforts of Shri Tandon, the Congress at Cawnpore adopted the definition of Hindustani as the language which is spoken by village folk of northern India, whether Hindus or Musalmans, and written in either Nagari or Urdu script, but the Congress could do little to implement the resolution.

"In 1942, the Hindustani Prachar Sabha took up this work at the instance of the late Shri Jamnalal Bajaj, but he passed away soon after. In 1942, I along with other Congress leaders, was arrested; I was released later on medical grounds. But even during my illness I followed the progress of the work that was being done by Shri Nanavati to propagate Hindustani.

"It gave me joy to find that it held out the prospect of success. I see no reason why what was at one time the common language of both the Hindus and Musalmans should not again become our lingua franca. In North India, the Hindus and Musalmans are descended from ancestors that spoke and wrote a common language.

It should require far less labour to revive that old common language than to create two different languages, Urdu and Hindi.

"Village folk in northern India, whether Hindus or Musalmans, even today speak the same tongue and some even write the same language. It is now for you to decide as to what should be done to bring our labours to a successful completion. The function of the Hindustani Prachar Sabha is to implement your decisions.

"I am sorry that for reasons of health I observe silence for the whole day, so far as possible. During the last three months, I have broken my silence during daytime only, perhaps on three occasions. Today, it being Monday, I am observing silence. I hope that it will not interfere with your work or put you to inconvenience."

In his closing address on February 27, Gandhi traced the history of his association with Hindi Sahitya Sammelan and how he had introduced the idea of the two scripts as early as the Indore session of the *sammelan* in 1917. And later he improved upon it. Still later the *sammelan* retraced its steps. So with Jamnalalji he started the Hindustani Prachar Sabha in 1942. At Nagpur, as Dr. Abdul Huq had pointed out, he (Gandhi) had made a mistake and he retraced his steps by never calling the meeting again of the Bharatiya Sahitya Sammelan.

His concern for which he had invited their help was to evolve from the two streams, Hindi and Urdu, the lingua franca of India, that is, Hindustani. For this there is no need to wait for a gesture from one or the other. Satyagraha teaches us to do our duty irrespective of what others may or may not do and leave the rest to God. Effort made in a good cause is never wasted.

He had been requested to send a message to the conference of Anjuman-i-Islam. He replied in a letter written in Urdu saying that he could no longer advocate either Hindi or Urdu alone. He wished both to prosper, but at the same time he hoped that a day would soon come when the two would meet and become one.

As Dr. Tarachand had pointed out, the Hindustani language was already in existence. It boasted of a fine literature too. But they could not afford to rest on their laurels. Though they derived hope from the past, they were more concerned with the present and the future. Many people were today obsessed with the squabble of Urdu *versus* Hindi. One side tried to Persianize the language as far as possible, the other to Sanskritize it. But the masses did not understand

either. They understood and appreciated simple Hindustani. It was this language which they had to safeguard and extend. The price that it demanded was that they should all learn both the scripts. He had been told that whilst the Hindu boys were willing to learn Urdu script, the Muslim boys refused to learn the Devanagari. His answer was that the gain was his, who learnt the two scripts. Those who shirked the necessary about to make a useful addition to their knowledge would alone be the losers.

Evolution of a common inter-provincial language for the people of India was worthwhile for its own sake and worthy of their best endeavour. Therefore, they should not mind whether they were very few or many. If they persevered, then success was bound to attend their effort.

A meeting of the A.-I.S.A. was held at Sevagram at the end of March. Questions put to Gandhi touched upon all the aspects of constructive programme and especially the re-orientation of khadi. At the last meeting of the Charkha Sangh, it was decided that part of the price should be paid in yarn. They had decided to realize two pice only in the rupee in yarn for khadi sold through the khadi *bhandars*. Jajuji, the secretary of the sangh, wanted the proportion increased to one hank of yarn for every rupee worth khadi sold. Secondly, he had suggested that wherever khadi was produced, at least one yard per capita should be consumed locally. Thirdly, the yarn that was given in exchange for khadi should be either spun by the purchaser himself or by his family. At present, the tendency was to buy yarn anyhow or from anywhere.

Characterizing Jajuji's proposals as very modest, Gandhi said that he himself would go much farther. In olden days, Bombay was the Manchester of India for khadi. Khadi manufactured in the distant places was brought and sold in Bombay, thanks to Shri Vithaldas Jerajani's genius for salesmanship. It was through his efforts that swadeshi was first introduced to the public of Bombay and later khadi, but Gandhi had since realized that that was not the proper course. Khadi produced in a particular place should be consumed there in the first instance.

If people in any place produced without difficulty more khadi than their requirement, it could be supplied to the nearest place in need. A district should be the maximum limit or a province at the utmost. He for himself did not want to go as far as the province.

A district was big enough for their purpose. The ideal, however, was that just enough khadi for local requirement should be produced in each village. How many out of the 700,000 villages could make that boast at present? Even in the villages where khadi was being produced only a fraction of the spinners and weavers were themselves using it—all the efforts of the Charkha Sangh in this behalf notwithstanding. This was a travesty of the khadi ideal.

The proportion of half anna worth of yarn to be delivered for one rupee worth of khadi sold was not for the villages. There, khadi should be exchanged for yarn alone. Were they afraid that by insisting on payment in yarn, they would lose custom in the cities? Unless they could shed their fear, they would kill khadi. Khadi had won for itself a place of honour in society, the rich took pride in buying khadi produced by the poor. But that was not enough. If they limited the sphere of khadi, it would serve as a means for providing economic relief to the needy, but it would not help them to win swaraj non-violently. He was not prepared for it.

If by insisting on the rule for self-spinning, he was the only one khadi-wearer left in the end, he would not mind it. They had accepted khadi as a symbol of non-violence. They had taken it up in terms of swaraj. He would let khadi die a natural death, if it was God's will, but they should not kill it by their timidity and lack of faith. Those who could not for any reason spin for themselves should get their wives, mothers, sisters or servants in the house to spin for them. In an extremity, they could obtain yarn spun by a neighbour, never by paying a fancy price.

Warming up to the subject of constructive programme, Gandhi stated: "I am as impatient as any of you to reach our goal, but I realize that the task is an uphill one. India has been enslaved for so long, that it has killed all the initiative and originality in us and has filled us with the paralysis of despair. The constructive work cannot make headway without a resuscitation of these lost qualities in us and the attainment of independence through non-violence and truth must remain an empty dream unless the constructive work can be carried through to success. Freedom is bound to come. It is coming. But mere political freedom will not satisfy me. It will certainly not satisfy the world, which expects much bigger things from India. Independence of my conception means nothing less than the realization of the 'Kingdom of God within you' and on this earth.

I would rather work for and would die in the pursuit of this dream, though it may never be realized. That means infinite patience and perseverance. If India is satisfied with the mere attainment of her political independence and there is nothing better for me to do, you will then find me retiring to the Himalayas, leaving those who wish to listen to me to seek me out there."

In April, Gandhi arrived in Bombay to inspect the first camp of the women workers conducted under the auspices of the Kasturba Memorial Trust. In his one hour's talk to eighty women workers on the 11th, he gave practical advice on various problems that might confront them in their work.

Dealing with the question of common prayer, Gandhi said that he had learnt that common prayers had been excluded from their routine, lest any one should feel that religion was being imposed upon them. Speaking for himself, he could say that he could do and he had often done without food for days on end, but he could not do without prayer even for a single day. Individual prayer was there, but no one should fight shy of collective prayer. Man was a social being. If men and women could eat together and play together and work together, why should they not then pray together? Why should any one feel the need to pray away from everybody's gaze? Was there anything sinful or shameful in prayer that it should not be said in public?

For close on fifty years, he had been a believer in public prayer. From his early days in South Africa, he had among his associates and co-workers men and women of every religion. Hindus, Muslims, Christians and Parsis, all used to join him in the prayer. In India, men and women in crowds attended his prayers wherever he went. He had been told that they did not come to attend the prayers, but they came just to have his *darshan*. Even if it was so, they came because they wanted to join him—a man of prayer. He was aware that he had not come as near to God as he wanted to. His realization of truth and ahimsa was still far from perfect, otherwise there would be no need for him to use any speech. His very being would radiate truth and ahimsa, so that they would be able to see it on his face and feel its presence. He had often said that perfect ahimsa of one individual was quite enough for the whole world. Whatever measure of success he had attained in the realization of truth and non-violence was the result of prayer.

And prayer should be a spontaneous upwelling of the heart. One should not pray, if one felt that the prayer was a burden. God was not hungry for man's prayer or praise. He tolerated all, because He was all Love. If they felt that they owed a debt to Him who is the giver of all things, they should remember Him and pray to Him out of sheer gratitude. The fear of incurring anybody's ridicule or displeasure should never deter one from performing one's elementary duty towards the Maker. To illustrate his remark, he told them the story of Prophet Daniel.

Answering a question as to what were the good and bad points of Indians as a nation, Gandhi stated that he was convinced that in the sum the former far outweighed the latter. The Indians had many defects. India was a slavery dated much farther back than the British conquest of India. Slavery of the evil customs and superstitions, he knew, was the worst form of slavery. Yet the solace that he could find in India, he could find nowhere else. He had lived in England and he had spent the best part of his life in South Africa. Yet he could not adopt those countries as his home.

In reply to a friend's query years ago, he had said that he wanted to die in the lap of his mother. His own mother who was a frail little woman had died years ago. But Mother India with her eighty crores of hands and eighty crores of feet and forty crores of mouths had beckoned to him from across the seas and he could not resist that call. What did it matter if that venerable mother appeared sick and paralysed today?

Glossary

Ahimsa, non-violence.
Ashram, a hermitage; a place for study and discipline of life.
Ayurvedic, belonging to Hindu system of medicine.
Ba, mother.
Babu, Mr.
Bande Mataram, Hail Mother; the refrain of the Indian national anthem known by the same name.
Bania, merchant.
Bapu, father.
Behn, sister.
Bhajan, a devotional song.
Bhakti, devotion.
Bhandar, store.
Brahmachari, one observing continence.
Chapati, thin flat cake made of wheat flour; bread.
Charkha, a spinning wheel.
Darshan, sight of a venerated person or deity.
Dhanush takli, a spinning instrument plied with a bow.
Dharmashala, a building donated for charitable use; a pilgrim's rest-house.
Gadi, throne.
Ghat, a mountain range.
Ghee, clarified butter.
Goonda, hooligan.
Gur, molasses.
Gurudev, a preceptor; a spiritual guide.
Harijan, a man of God; untouchable.
Hartal, a strike.
Himsa, violence.
Jamadar, a petty officer.

Ji, an affix added to names denoting respect, e.g., Gandhiji.
Khaddar, khadi, hand-woven cloth from hand-spun yarn.
Kisan-Majdoor-Praja-Raj, peasants' and workers' rule.
Kisan, peasant.
Kisan sabha, peasants' organization.
Kumkum, red ochre; auspicious vermilion mark put on the forehead.
Lokamanya, respected by the people.
Maharaja, king; ruler.
Mahatma, a great soul.
Mal, thick string connecting and regulating the two discs of a spinning wheel.
Mantra, a sacred formula; incantation.
Maulana, a Muslim divine.
Panchayat, a village council of five elected members; a council of village elders.
Pandal, canopy.
Pandit or pundit, a learned Hindu teacher; a prefix to certain Brahmin family names, e.g., Pandit Nehru.
Paramatma, the Supreme Spirit.
Phooka, an unnatural and cruel method of continuing the lactation period of a cow or buffalo.
Pinjrapole, a shelter for crippled and aged cows.
Purna Swaraj, Complete Independence.
Qaid-e-Azam, great leader.
Raj, rule.
Ramzan, a sacred Muslim month during which fast is observed.
Rashtrabhasha, national language.
Rishi, a seer.
Ryot, an Indian peasant.
Sabha, conference; organization.
Sadhana, a persistent effort; dedication.
Safai, cleaning.
Samadhi, sepulchre.
Sammelan, conference.
Sanatanist, orthodox Hindu.
Sangh, organization.
Sardar, nobleman; a honorific term, e.g., Sardar Patel.
Sari, a long piece of cloth worn as outer garment by Indian women.
Satvik, virtuous.

Satyagraha, "a force which is born of truth and non-violence"; tenacious clinging to truth; civil or non-violent resistance.
Satyagrahi, one practising satyagraha.
Shri, Mr.
Shrimati, Mrs.
Suran, a kind of root vegetable.
Swadeshi, belonging to, or made in, in one's own country.
Swami, a monk.
Swaraj, self-government; self-rule.
Takli, spindle-like spinning instrument.
Vaidyaraj, a doctor practising the Hindu system of medicine.
Vasant Panchami, a day of spring festival.
Yogi, one who practises yoga—intense concentration on one subject.
Zamindar, landlord.
Zamindari, landlordism.

Index